

Χλόη Μπάλλα

Πλατωνική Πειθώ

Από τη Ρητορική στην Πολιτική

Πρόλογος:

Παύλος Καλλιγάς

εκδόσεις ΠΟΛΙΣ

Πλατωνική Πειθώ

Από τη Ρητορική στην Πολιτική

Μακέτα εξωφύλλου: Μαρία Τσουμαχίδου

Σελιδοποίηση: Βάσω Μπεκυρά

Πατρ. Γρηγορίου Ε' 2 - Ν. Σμύρνη - τηλ.: 9350557

© 1997, Χλόη Μπάλλα & Εκδόσεις ΠΟΛΙΣ ΕΠΕ

Ομήρου 32 , 106 72 Αθήνα, τηλ.: 3643382, φαξ: 3636501

ISBN: 960-7478-45-2

στον Μ.Ρ.Β.,
που μου έμαθε πολλά
για την πειθώ

Περιεχόμενα

Πρόλογος του Παύλου Καλλιγά	9
Προλογικό σημείωμα.....	23
Εισαγωγή	25
ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΤΕΡΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ.....	29
Ετερονομία: Το παράδειγμα του Παρμενίδη	29
Ο δρόμος της Δοξασίας:	
από την πλάνη στην αληθοφάνεια	29
Η πειθώ της θεάς	31
Από τον Παρμενίδη στον Γοργία: Το παράδειγμα	
της Ορέστειας.....	33
Ο θρίαμβος της αυτονομίας: Γοργίας	36
Ελένης Εγκώμιον	36
Περί του μη όντος	39
Υπέρ Παλαμήδους Απολογία	43
ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ: Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ	53
Ιατρική αναλογία και ιατρική δεοντολογία.....	54
Απαρχές της ιατρικής ηθικής	54
Το παράδειγμα του Γοργία	58
Από τον Γοργία στον Φαίδρο:	
Από τον ιατρικό εμπειρισμό στη μέθοδο του Ιπποκράτη ...	63
Ιατρικός και ρητορικός εμπειρισμός: Γοργίας	64
Ιατρικός και ρητορικός εμπειρισμός: Φαίδρος	70
Από την εμπειρία στην τέχνη: Η μέθοδος του Ιπποκράτη	72
ΑΡΕΤΕΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ, Ι: Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΑΛΗΘΟΦΑΝΕΙΑ	91
ΑΡΕΤΕΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ, ΙΙ: ΠΕΙΘΩ ΚΑΙ ΥΠΑΚΟΗ	111

Πειθώ και υπακοή, αυτονομία και ετερονομία στην ανθρώπινη ψυχολογία.....	112
Κοσμική πειθώ	116
ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ:	
Η ΝΟΜΟΘΕΤΙΚΗ ΠΕΙΘΩ.....	129
Οι <i>Νόμοι</i> και η όψιμη πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα ...	130
<i>Διάπλαση του ανθρώπινου υλικού: παιδεία και</i> <i>ψυχαγωγία στους Νόμους.....</i>	131
<i>Επωδές</i>	137
<i>Ψυχαγωγία ή χειραγωγήση: Όρια της</i> <i>αυθαιρεσίας του νομοθέτη.....</i>	140
Τα νομοθετικά προοίμια.....	145
<i>Η ιατρική αναλογία: Γιατροί και νομοθέτες</i>	145
<i>Η ιατρική αναλογία: Ασθενείς και πολίτες</i>	150
<i>Παραδείγματα προοιμίων</i>	156
ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΗ ΒΙΑ: ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΠΕΙΘΟΥΣ	175
Επίλογος	185
Βιβλιογραφία	189

Πρόλογος

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ: ΑΠΟ ΤΗ ΡΗΞΗ ΣΤΗΝ ΟΙΚΕΙΟΠΟΙΗΣΗ

*Ἡ καὶ δύναισθ' ἄν, ἥ δ' ὅς, πείσαι μὴ ἀκούοντας;
Οὐδαμῶς, ἔφη ὁ Γλαύκων.*

Πολιτεία 327c12-3

Ο θαυμασμός που φανερώνει συνήθως στο έργο του ο Πλάτων για τον δάσκαλό του είναι αναμφίβολα έκδηλος και ειλικρινής. Δεν διστάζει να τον χαρακτηρίσει ως τον *ἄριστον*, τον *φρονιμώτατον* και τον *δικαιότατον* από τους ανθρώπους της εποχής του (Φαίδ. 118a17· πβ. *Επιστ. Ζ'* 324e1-2, 325b6-c3)· άλλωστε με το αθάνατο πορτραίτο του που φιλοτέχνησε στους διαλόγους του τον καθιέρωσε ως αιώνιο πρότυπο ηθικής συμπεριφοράς και συναρπαστικής, αλλά αδογμάτιστης, διδασκαλίας. Όμως η ανυπόκριτη εκτίμησή του για την προσωπικότητα και το έργο του Σωκράτη έχει συχνά συσκοτίσει, στα μάτια των μελετητών, μια βαθύτερη κριτική στάση απέναντί του, που διαφαίνεται σε ορισμένα σημεία του έργου του και, κατά τη γνώμη μου, μπορεί να φωτίσει μερικές καίριες πτυχές του. Η αφετηρία για αυτή τη στάση του Πλάτωνα υποδηλώνεται συνήθως με την επισήμανση μιας σειράς παραδοξοτήτων, όσον αφορά τη ζωή και τη δράση του δασκάλου του: ενώ ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως ο ιδεώδης διδάσκαλος και καθοδηγητής σέ θέματα ηθικής,¹ η διδασκαλία του αποδεικνύεται απροσδόκητα αναποτελεσματική. Κανένας από τους συνομιλητές του δεν φαίνεται να αποχωρεί από τη συζήτηση μαζί του με κάποια σημάδια ηθικής βελτίωσης,² ενώ είναι γνωστό ότι στον στενό κύκλο των μαθητών του

περιλαμβάνονταν νέοι που, με πρώτον τον Αλκιβιάδη, αποδείχτηκαν στη συνέχεια παραδειγματικές περιπτώσεις κυνικού αμοραλισμού. Από την άλλη μεριά, η υψηλόφρονη, εκ μέρους του Σωκράτη, αντιμετώπιση του θανάτου ως *άγαθού* (Απολ. 40c5 επ.)³ δεν φαίνεται να είχε ιδιαίτερη απήχηση στους πιστούς μαθητές του, που ως το τέλος προσπαθούσαν με κάθε τρόπο να αποτρέψουν τη θανάτωσή του. Επίσης, ενώ εκείνος εμφανίζεται να ισχυρίζεται ότι είναι «ο μόνος που εξασκεί την αληθινή πολιτική τέχνη» (Γοργ. 521d6-7), γνωρίζουμε ότι, στην πραγματικότητα, η όποια εμπλοκή του στα κοινά της πόλης του υπήρξε ολωσδιόλου ατελέσφορη.⁴

Τι λοιπόν; Ο Σωκράτης, παρά την αναμφισβήτητη ειλικρίνειά του κατά τις φιλοσοφικές του αναζητήσεις και την ακλόνητη ηθική του ακεραιότητα ως άτομο, όσον αφορά την κοινωνική του παρουσία στάθηκε, στα μάτια του μαθητή του, ένας αποτυχημένος; Διότι αν η αποστολή του φιλοσόφου δεν εξαντλείται στην εξάσκηση μιας *φίλαντης vita contemplativa*, αλλά συμπεριλαμβάνει τη μέριμνα για την απήχηση της θεωρητικής του δράσης στον περίγυρό του, τότε η συνεισφορά του Σωκράτη εμφανίζεται απογοητευτικά πενιχρή.

Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος για να διερευνηθεί κατά πόσον μια τέτοια «αποδομιστική» ανάγνωση του έργου του Πλάτωνα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί συστηματικά ως εργαλείο για την κατανόησή του. Αρκεί η επισήμανση ότι ο ίδιος δείχνει από νωρίς να έχει συνείδηση της ύπαρξης κάποιου προβλήματος στη διδασκαλία του δασκάλου του, ως προς αυτό το σημείο, και ότι η βαθμιαία απομάκρυνσή του από αυτήν σχετίζεται με την όλο και αποφασιστικότερη προσπάθειά του να αντιμετωπίσει το πρόβλημα αυτό αποτελεσματικά.

Ο Σωκράτης ήταν, από πολλές απόψεις, προϊόν της εποχής του, του αιώνα του αρχαιοελληνικού «Διαφωτισμού». Χαρακτηριστικό της σκέψης του υπήρξε ένας σχεδόν άκαμptos ορθολογισμός,⁵ κύρια εκδήλωση του οποίου ήταν η πεποίθηση ότι η γνώση του τι είναι αγαθό και τι κακό αποτελεί ικανή συνθήκη για να πράττει κανείς πάντοτε το αγαθό, έτσι ώστε να είναι ενάρετος και, συνεπώς, ευδαίμων. Το γεγονός ότι η απαιτούμενη γνώση εμφανίζεται στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους να έχει, κατά βάση, ορισμικό χαρακτήρα, και ότι η «εμπειρία» των διαλόγων αυτών την ανέδειξε ως –περίπου– ανεπίτευ-

κτη, οδήγησε τον Πλάτωνα στη διαπίστωση μιας σοβαρής αντινομίας, για το ξεπέρασμα της οποίας χρειάστηκε να επιστρατεύσει τις σπουδαιότερες μεταφυσικές του καινοτομίες, τις θεωρίες του για τα νοητά Είδη και την αθανασία της ψυχής.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό της σωκρατικής σκέψης, παράλληλο, αλλά όχι ανεξάρτητο από το προηγούμενο, το οποίο επίσης οφείλει πολλά στις ιδέες του «Διαφωτισμού» του πέμπτου αιώνα, είναι ο ατομοκεντρισμός της. Ο J.J. Rousseau είχε με οξύδερκεια επισημάνει αυτή της την πλευρά, μέσα από μια ενδιαφέρουσα αντιδιαστολή:

Ο Σωκράτης δεν είχε πια πατρίδα, αλλά τον κόσμο ολόκληρο...

Ένας άξιος μαθητής του Σωκράτη θα ήταν ο πιο ενάρετος από τους ανθρώπους της εποχής του, ενώ ένας άξιος μιμητής του Κάτωνα θα ήταν ο σπουδαιότερος απ' αυτούς. Η αρετή του πρώτου θα συνιστούσε και την ευδαιμονία του. Η αρετή του δεύτερου θα επιζητούσε την ευδαιμονία του μέσα στην ευδαιμονία του συνόλου.⁶

Ο Σωκράτης, όπως τουλάχιστον προκύπτει από τις περισσότερες μαρτυρίες που έχουμε γι' αυτόν,⁷ δεν φαίνεται να είχε επεξεργαστεί ούτε κάποιο συστηματικό πρόγραμμα διδασκαλίας, ούτε κάποιο μεθοδικό σχέδιο πολιτικής δράσης. Επιδιώξή του δεν ήταν ούτε να βελτιώσει τους συνανθρώπους του διδάσκοντάς τους την αρετή,⁸ ούτε να εξυγιάνει την κοινωνία δημιουργώντας καλύτερους πολίτες. Αποκλειστικό μέλημά του ήταν η φροντίδα της ατομικής ψυχής, αν και –παραδόξως– η ενασχόληση μ' αυτήν μπορούσε να έχει ευεργετική επίδραση και σε όσους τον συναναστρέφονταν, ή και στην πόλη του γενικότερα.

Η συνάρτηση η οποία συνδέει αυτά τα δύο χαρακτηριστικά της σωκρατικής σκέψης δεν είναι δύσκολο να εντοπιστεί. Πρόκειται για μια αντίληψη που θεωρεί την κατάκτηση της γνώσης ως ένα γεγονός καθαρά ιδιωτικό, συνυφασμένο όχι τόσο με την απόκτηση εξωγενών πληροφοριών, όσο με τη συνειδητοποίηση μιας εσωτερικής αλήθειας. Τούτη η τελευταία εκφράζεται με τη μορφή της λογικής συνέπειας των πεποιθήσεων που ενυπάρχουν στην ψυχή κάποιου, έτσι ώστε να απαρτίζουν «ένα φωτεινό, διαυγές διάγραμμα, όπου να μπορεί κανείς με μια

ματιά να δει πού το διατρέχουν τα λαμπερά νήματα της συνεπαγωγής και πού τα σκοτεινά της αντίφασης» (Βλαστός, *ό.π.*). Η επίτευξη του σκοπού αυτού μπορεί να προκύψει ως αποτέλεσμα μόνον επίμονης και επίπονης αναζήτησης, καθώς και της ελεγκτικής διερεύνησης διαφόρων πεποιθήσεων στο επίπεδο της ατομικής συνείδησης, δεδομένου ότι μόνον εκεί μπορεί να προβληθεί η αξίωση της πλήρους συνέπειας.⁹

Αν τώρα στραφούμε στον Πλάτωνα, βρίσκουμε απέναντί μας έναν στοχαστή με αρκετά αλλιώτικη ιδιοσυγκρασία και, κυρίως, με ριζικά διαφορετικούς προσανατολισμούς και επιδιώξεις. Εδώ διαπιστώνουμε από νωρίς συγκεκριμένες φιλοδοξίες του για παρέμβαση στα πολιτικά δρώμενα της εποχής του, η οποία πολύ σύντομα πήρε τη μορφή μιας προσπάθειας εκ βάθρων αναμόρφωσης των αντιλήψεων σχετικά με τη φύση, τους σκοπούς και τη λειτουργία των πολιτικών θεσμών (βλ. *Επιστ. Ζ'*, 325a7-b1, e1-326b4). Το μεγαλόπνοο αυτό εγχείρημα, το οποίο έμελλε να απορροφήσει το μεγαλύτερο μέρος τόσο της συγγραφικής όσο και της πρακτικής δραστηριότητας του Πλάτωνα ως το τέλος της ζωής του, συνεπαγόταν και ένα εξαιρετικά τολμηρό πρόγραμμα για την ανάτροφή και την εκπαίδευση των νέων, ώστε να προετοιμάζονται κατάλληλα για την άσκηση των πολιτικών τους καθηκόντων. Αλλά η ίδια η επιβλητικότητα των σχεδίων του Πλάτωνα τον έφερε αντιμέτωπο με προβλήματα τα οποία η σωκρατική ελεγκτική ουδέποτε είχε κληθεί να χειριστεί. Αν οι ριζοσπαστικές προτάσεις του για πολιτική αναμόρφωση επρόκειτο να έχουν οποιαδήποτε απήχηση, αν ήθελε τα μεταρρυθμιστικά του προγράμματα όσον αφορά την πολιτειακή και κοινωνικοοικονομική ανασυγκρότηση και την εκπαίδευση να έχουν αντίκρισμα στην πράξη, έπρεπε οι ιδέες του να τύχουν κάποιας αποδοχής από ανθρώπους που, ενώ ήσαν φορείς πολιτικής εξουσίας, δεν ήσαν απαραίτητα και πρόσφορο ή πρόθυμο ακροατήριο, διατεθειμένο να προσεγγίσει και να κατανοήσει σε βάθος τις φιλοσοφικές προκείμενες του συστήματος. Η φιλοσοφική διαλεκτική μπορεί να ήταν κατάλληλο μέσο για να ξεσκεπάσει την άγνοια των συνομιλητών του Σωκράτη, ή ακόμη για να διερευνήσει πειραστικά ορισμένα γενικότερης σημασίας προβλήματα, όμως, προκειμένου να οδηγήσει σε συγκεκριμένα θετικά συμπεράσματα, απαιτούσε συνομιλητές πρόθυμους να υιοθετήσουν ένα ευρύ φάσμα παραδοχών, στο οποίο μπο-

ρούσαν να βασιστούν θεωρητικές αναλύσεις σαν εκείνες που συναντούμε στους διαλόγους της μέσης και της ύστερης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα, όπου οι συνομιλητές του εκάστοτε διαλεκτικού πρωταγωνιστή εξελίσσονται προοδευτικά σε όλο και περισσότερο πειθήνιους ακροατές. Τέτοιου είδους αποδέκτες θα ήταν ασφαλώς ευκολότερο να βρεθούν ανάμεσα στους μαθητές της Ακαδημίας παρά στον πολιτικό στίβο, όπου η αντιλογική αντιπαλότητα αποτελούσε –όπως γνώριζε πολύ καλά ο ίδιος– τον κανόνα. Αλλά και στον τομέα της ανατροφής και της εκπαίδευσης, είναι προφανές ότι ένα ρεαλιστικό πρόγραμμα θα έπρεπε να λαμβάνει σοβαρά υπόψη του τις άλογες προδιαθέσεις που διέπουν συνήθως τις ψυχές των νέων, και να βρει τρόπους να τις χειραγωγήσει κατάλληλα, ώστε να εναρμονιστούν με τις πραγματικές ανάγκες της έλλογα συγκροτημένης πολιτείας, οπότε πια να την υπηρετούν μάλλον, παρά να την υπονομεύουν.

Είναι εμφανές ότι η σωκρατική μέθοδος ήταν εντελώς ακατάλληλη για την εξυπηρέτηση τέτοιου είδους επιδιώξεων. Τα λεπτεπίλεπτα λογικά εργαλεία του σωκρατικού ελέγχου απαιτούσαν την πρόθυμη, απόλυτα ειλικρινή και ενεργό συμμετοχή στην από κοινού αναζήτηση της αλήθειας, εξαιρετικές πνευματικές ικανότητες, αφοσίωση και επιμονή εντελώς ασυνήθιστες, προκειμένου να οδηγήσει σε οποιαδήποτε αποτελέσματα. Και βέβαια το ζήτημα παρέμενε: Ποιά μέθοδος ή ποιιά τεχνική θα ήταν η κατάλληλη για να αφυπνήσει ή να ενσπείρει στις ψυχές την προθυμία αυτή; Αλλά και γενικότερα, πώς θα μπορούσε να καθοδηγηθεί ένα δεδομένο ακροατήριο προς την κατεύθυνση της αλήθειας, δίχως την προσφυγή σε αυθεντικά φιλοσοφικά μέσα; Και, εν τέλει, με ποιον τρόπο μπορούσε ο φιλόσοφος να ανταποκριθεί με επιτυχία στον ρόλο του καθοδηγητή και του συμβούλου, ώστε να επηρεάσει τις πολιτικές εξελίξεις;

Η απάντηση στα ερωτήματα αυτά για έναν άνθρωπο που έζησε στην Αθήνα του πέμπτου και του τέταρτου αιώνα π.Χ. ήταν περίπου αυτονόητη. Ως κύριο, αν όχι αποκλειστικό, όχημα για κάθε είδους παραίνεση, για την παρέμβαση στα πολιτικά τεκταινόμενα, αλλά και στην εκπαιδευτική δραστηριότητα κατά την εποχή εκείνη είχε καθιερωθεί η ρητορική. Και ασφαλώς δεν είναι τυχαίο ότι η τελευταία περίοδος της ζωής και της δράσης του Πλάτωνα συμπίπτει, χονδρικά, με

το απόγειο της αρχαίας ρητορικής τέχνης. Ούτε, βέβαια, αποτελεί σύμπτωση το γεγονός ότι οι δύο κρίσιμες καμπές στη συγγραφική του δραστηριότητα ορίζονται από δύο μεγάλους διαλόγους αφιερωμένους στη ρητορική.¹⁰ Διότι οι επαναστατικές κοινωνικές, πολιτικές και δικονομικές μεταρρυθμίσεις που συντελέστηκαν στην Αθήνα στην αρχή αυτής της περιόδου είχαν οδηγήσει βαθμιαία στην καθιέρωση της ρητορικής ως κύριου μέσου για κάθε λογής δημόσια δραστηριότητα. Η απήχηση και η αποτελεσματικότητα του εργαλείου αυτού, τόσο για την καθοδήγηση της βούλησης των πολιτών ή την εκμετάλλευση της «ψυχολογίας του όχλου» κατά τις πολιτικές αντιπαραθέσεις, όσο και για τη χειραγωγή της κοινής γνώμης μέσω των διαφόρων μορφών «ψυχαγωγίας»,¹¹ δεν μπορούσε να αφήσει αδιάφορο τον Πλάτωνα, ο οποίος, με την πάροδο του χρόνου, έδειχνε να ανάγνωρίζει όλο και περισσότερο τις δυνατότητες που προσέφερε η χρήση της πειθούς για την εγκαθίδρυση μιας πολιτείας που να ανταποκρίνεται στις δικές του ιδανικές προδιαγραφές. Δεν διανοείται καν πια να εκχωρήσει την εξαιρετικά ανεπτυγμένη, δημοφιλή και αποτελεσματική τεχνική της ρητορικής στη σοφιστική. Αντίθετα, επιδιώκει να την προσεταιριστεί και να την αναπροσαρμόσει έτσι ώστε να εξυπηρετεί τις επιδιώξεις του δικού του πολιτικού και νομοθετικού προγράμματος. Το ενδιαφέρον του για τη δυνατότητα της πειθούς να εξασφαλίσει τη συναίνεση μιας ομάδας ανθρώπων, ώστε να καταστεί δυνατή η οποιαδήποτε πολιτική μεταρρύθμιση, φανερώνεται με τη μεγαλύτερη σαφήνεια στη σύντομη εισαγωγή που προτάσσει στο συμβουλευτικό μέρος της αυτοβιογραφικής έβδομης *Επιστολής* του (330c9-331d5), όπου εκθέτει τις γενικές αρχές που πρέπει να διέπουν τις συμβουλές ενός φιλοσόφου προς εκείνους που ασκούν την πολιτική εξουσία.

Είναι ενδιαφέρον ότι η περικοπή αρχίζει με μιαν αναλογία προς την ιατρική πρακτική:

Όποιος συμβουλεύει έναν άνθρωπο που είναι άρρωστος και ζει μ' έναν τρόπο βλαβερό για την υγεία του ... πρέπει ... πρώτα να τον πείσει ν' αλλάξει ζωή, κι αν (εκείνος θέλει να τον ακούσει, τότε να προχωρεί και στις άλλες συμβουλές. ... Το ίδιο ισχύει και για μια χώρα, είτε ένας έχει σ' αυτήν την αρχή είτε περισσότεροι.¹²

Στη συνέχεια ο Πλάτων υποστηρίζει με έμφαση ότι ο φιλόσοφος μπορεί να ενεργεί ως πολιτικός σύμβουλος¹³ μόνον εφόσον οι φορείς της εξουσίας είναι διατεθειμένοι να τον ακούσουν και να πεισθούν από αυτόν, ενώ απορρίπτει εντελώς κάθε σκέψη για την επιβολή οποιασδήποτε μεταρρύθμισης με τη βία:

δια της βίας όμως να μην επιχειρεί ν' αλλάξει την πολιτική διαρρύθμιση της πατρίδας του, όταν δεν είναι δυνατόν να γίνει τέλεια χωρίς εξορίες και ανθρωποσφαγή.

Η περικοπή αυτή, προερχόμενη από ένα από τα τελευταία γραπτά κείμενα του Πλάτωνα,¹⁴ μας δίνει την ευκαιρία να διακρίνουμε με σαφήνεια τις ώριμες απόψεις του για τη λειτουργία της πειθοῦς, αλλά και για τα όριά της. Πρώτα απ' όλα, το παράδειγμα από την ιατρική φανερώνει ότι ούτε η γνώση, ούτε οι αγαθές προθέσεις επαρκούν για να εξασφαλίσουν το επιθυμητό πολιτικό αποτέλεσμα. Απαιτείται η διαμόρφωση του κατάλληλου πλαισίου συναίνεσης, ώστε αυτός που πρόκειται να δράσει πολιτικά να υπακούσει με τη θέλησή του (ἐθέλων πείθεσθαι) στις υποδείξεις του συμβουλευόντος φιλοσόφου-ιατρού. Η βίαιη επιβολή των απόψεων του τελευταίου είναι εντελώς αδιανόητη, στο μέτρο που αφορά ελεύθερους ανθρώπους (331b4-8). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ωστόσο το γεγονός ότι πιο κάτω ο Πλάτων, αφού καλέσει τους έταίρους του Δίωνος να ακούσουν τις συμβουλές του (ἐμοὶ πείθεσθε, 334d7), ξεκινάει τη συμβουλευτική επιχειρηματολογία του –η οποία, όπως μας δηλώνει, είναι ίδια με εκείνην που μεταχειρίστηκε και στις περιπτώσεις του Διονυσίου και του Δίωνος (βλ. 334d5-6, 335c2)– με μιαν αναφορά στους γνωστούς εσχατολογικούς μύθους του σχετικά με την αθανασία και τις δίκες των ψυχών (335a2-5· πβ. Μέν. 81a10 επ., Γοργ. 523a1 επ., Φαίδ. 113d1 επ. κ.λπ.):

Πρέπει αλήθεια πάντα να πιστεύουμε (πείθεσθαι δὲ ὄντως ἀείχρη) στην παλαιά ἱερή παράδοση, που μας φανερώνει ότι έχουμε μιαν αθάνατη ψυχή, και ότι η ψυχή αυτή έχει δικαστές και τιμωρείται με τις μεγαλύτερες ποινές, όταν αποχωριστούμε από το σώμα.

Εδώ παρατηρούμε ότι τον ρόλο που έπαιζαν στην αρχαϊκή ρητορική τα εἰκότα, ως αφετηρίες του επιχειρηματολογικού μηχανισμού,¹⁵ καλείται να τον επιτελέσει μια διαφορετική μορφή εἰκασίας: ο φιλοσοφικός μύθος.¹⁶ Με αυτόν τον τρόπο επιχειρείται να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στη φιλοσοφική θεωρίαν και την πολιτική πρακτική, μέσω της χρήσης μιας ιδιότυπης, φιλοσοφικά ελεγχόμενης πειθοῦς. Έτσι δημιουργείται και η δυνατότητα να παρακαμφθεί η παλαιότερη απαίτηση για τη σύμπτωση της ιδιότητας του φιλοσόφου και εκείνης του πολιτικού ηγέτη σε ένα και το αυτό πρόσωπο.¹⁷ Ο φιλόσοφος μπορεί πια να καθοδηγεί την πορεία των πολιτικών πραγμάτων απλώς εξασκώντας με τον κατάλληλο τρόπο τη φιλοσοφική πειθώ.

Έτσι αναδεικνύεται η σημασία ενός ολόκληρου πεδίου, που εκτείνεται ανάμεσα στην αυστηρή θεωρητική ανάλυση, από τη μια μεριά, και την άλογη βία των φυσικών αναγκαιοτήτων, από την άλλη, και στο οποίο μπορεί να συντελεστεί –στο μέτρο του δυνατού– η υποταγή των δευτέρων στην πρώτη, μέσω μιας, αναμορφωμένης οπωσδήποτε, διεργασίας πειθοῦς. Και, επομένως, η ρητορική τέχνη, που κατά τον πέμπτο αιώνα είχε φτάσει να διεκδικεί την πλήρη αυτονομία της, επικαλούμενη αφενός την ιδεολογική της ουδετερότητα και αφετέρου την παντοδυναμία του λόγου της (βλ., λ.χ., Ευριπίδης, απ. 189 Nauck), καλείται και πάλι από τον Πλάτωνα να υποταχθεί σε μια υπέρτερη σκοπιμότητα: τη διαμεσολάβηση της φιλοσοφικής αλήθειας στον εγγενώς άλογο χώρο της υλικής πραγματικότητας και των συναρτημένων μ' αυτήν ανθρώπινων παθών.

Η εργασία της Χλόης Μπάλλα διερευνά αυτήν ακριβώς την προσπάθεια αναμόρφωσης και φιλοσοφικού προσεταιρισμού της έννοιας της πειθοῦς εκ μέρους του Πλάτωνα, εξετάζοντας αναλυτικά τα σημεία επαφής και στήριξης της μέσα στο φιλοσοφικό του έργο γενικά, δείχνοντας έτσι τον τρόπο με το οποίο τούτη διαφωτίζει ορισμένες, φαινομενικά απόμακρες, πτυχές του. Διότι, πρώτα απ' όλα, υπάρχει η πρόφανής συνάρτησή της με τη θεωρία του για την τριμερή υποδιαίρεση της ψυχής σε λογιστικόν, θυμικόν και ἐπιθυμητικόν, εφόσον μόνο στο πλαίσιό της έχει νόημα η συνδιαλλαγή ανάμεσα στο έλλογο και το άλογο μέρος της. Παράλληλα, βοηθάει να γίνουν περισσότερο κα-

τανοητά ορισμένα βασικά σημεία της κοσμολογικής του σκέψης, όσο και της δομής του νομοθετικού έργου που τον απασχόλησε στα τελευταία χρόνια της ζωής του. Εξάλλου, η παραβολή της ρητορικής πειθούς προς την εξάσκηση της ιατρικής μας αποκαλύπτει τη σημασία της απαίτησης για την υπαγωγή της πρώτης σε μια δεδομένη στοχοθεσία. Διότι, όπως η ιατρική τέχνη –σε αντίθεση, λ.χ., προς τη φυσιολογία–, έστω και αν τα μέσα που μεταχειρίζεται είναι διαφορούμενα, προϋποθέτει και έχει ενσωματωμένη σ' αυτήν τη στοχοθεσία και την αξιολογία της (μια ιατρική που θα αποσκοπούσε στη βλάβη του ασθενούς ή θα αδιαφορούσε γι' αυτήν θα ήταν, τουλάχιστον κατά τις αντιλήψεις της εποχής, αδιανόητη και αντιφατική), έτσι και η φιλοσοφική ρητορική οφείλει να είναι ευθυγραμμισμένη με την προοπτική του υπέρτατου Αγαθού. Καθίσταται φανερό, λοιπόν, ότι το πλατωνικό πρόγραμμα οφείλει πάντοτε να κινείται σε τελεολογική τροχιά, διαφοροποιούμενο αποφασιστικά από άλλα, που εμπιστεύονταν τη διαμόρφωση των αξιών τους στο «αόρατο χέρι» ηθικά ανεξέλεγκτων μηχανισμών, όπως συμβαίνει, λ.χ., με τη «χρησιτικότητα» που επικαλείται ο «Πρωταγόρας» στον *Θεαίτητο* (167a3-c7). Τέλος, η προβληματική γύρω από τη συνάρτηση ανάμεσα στη διαλεκτικά μόνο προσεγγίσιμη αλήθεια των νοητών *ὄντως ὄντων* και την πολιτική πρακτική, ως τέχνη του εφικτού, μας οδηγεί στο να επαναξιολογήσουμε τη σημασία ορισμένων λεπτών γνωσιολογικών διακρίσεων που επιχειρούνται στους ύστερους διαλόγους. Όπως, λ.χ., εκείνης στον *Σοφιστή* (235d6-236c7), μεταξύ *εἰκαστικῆς* και *φανταστικῆς τέχνης*: διότι μόνον η πρώτη απ' αυτές διατηρεί μιαν έγκυρη αληθειακή σχέση με το πρότυπό της (ενώ όσοι μετέρχονται τη δεύτερη αδιαφορούν ολωσδιόλου για την αλήθεια, *χαίρειν το ἄληθές ἔασαντες*), και επομένως μόνον αυτή μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως υπόμνηση και καθοδήγηση προς εκείνο. Είναι αυτού του είδους η δημιουργία λόγω *καλῶν εἰκόνων*, κατά την έκφραση των *Νόμων* (898b3), που βρίσκεται σε θέση να επιτελέσει το έργο της φιλοσοφικής πειθούς, τόσο απαραίτητο για την πραγματοποίηση των πολιτικών και εκπαιδευτικών στόχων του *φρονίμου νομοθέτου*.

Η σημασία της εργασίας δεν περιορίζεται λοιπόν στη διαπίστωση του προσεταιρισμού της ρητορικής εκ μέρους της πλατωνικής φιλοσο-

φίας, αλλά εκτείνεται και στην επισήμανση των ευρύτερων συνεπειών αυτού του εγχειρήματος: των τροποποιήσεων που επέφερε στις αντιλήψεις του Πλάτωνα για τις δυνάμεις που διέπουν την ανθρώπινη ψυχή, την κοινωνία και το αισθητό σύμπαν, αλλά και για τον ίδιο τον ρόλο της φιλοσοφίας. Μας ζητά να εστιάσουμε την προσοχή μας σ' αυτόν τον «εκτός των τειχών» χώρο, όπου η φιλοσοφία καλείται όχι μόνο να διακριβώσει την αλήθεια, αλλά και να διαμορφώσει το ακροατήριο που θα πεισθεί γι' αυτήν.¹⁸

ΠΑΥΛΟΣ ΚΑΛΛΙΓΑΣ

Σημειώσεις

¹Δεν με απασχολεί εδώ το ζήτημα κατά πόσον ο ίδιος ο Σωκράτης θεωρούσε τον εαυτό του ως διδάσκαλο της ἀρετῆς ή μήπως όχι, όπως έχει υποστηρίξει ο Νεχαμάς 1993, 99-101. Σημασία έχει ότι ο Πλάτων, όπως και ο Ξενοφών, τον προβάλλουν ως τέτοιο. Βλ. ωστόσο πιο κάτω.

²Οι όποιες τυχόν προσδοκίες μπορεί να μας δημιουργούνται στο τέλος του Μένωνα, σχετικά με την εξέλιξη του νεαρού συνομιλητή του Σωκράτη, διαφεύδονται πικρά από τη μαρτυρία που έχουμε γι' αυτήν στην Κύρου Ἀνάβασιν του Ξενοφώντα (II 6.21-7).

³Αφήνω κατά μέρος τη συζήτηση στον Φαίδωνα, στην οποία η συνεισφορά απόψεων εκ μέρους του ίδιου του Πλάτωνα είναι ασφαλώς πολύ μεγαλύτερη.

⁴Εκτός από την περίπτωση της δικῆς του απολογίας, για την οποία θα μπορούσε να λεχθεί ότι αποδείχτηκε εξόχως «αντιπαραγωγική», έχουμε και το παράδειγμα της αποτυχίας του, το 406 π.Χ., να πείσει τους συμπολίτες του κατά τη δίκη των στρατηγών που ακολούθησε τη ναυμαχία στις Αργινούσες (βλ. Ξενοφ., *Ελλην.* I 7.12-5). Βλ. επίσης Guthrie 1969, 379-80. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ πως εξίσου αναποτελεσματικός εμφανίζεται και ο ομολογός του στην αλληγορία του σπηλαίου της *Πολιτείας*: βλ. 516e8-517a6. Μια τέτοια κριτική της πολιτικής ή της εκπαιδευτικής δράσης κάποιου με βάση την αποτελεσματικότητα δεν βρισκόταν έξω από τον τρόπο σκέψης του Πλάτωνα: πβ. *Γοργ.* 515d επ., *Μέν.* 93b επ., *Πρωτ.* 319e επ. κ.λπ.

⁵Ακόμη και φαινόμενα που, εκ πρώτης όψεως, έμοιαζαν εντελώς ανορθολογικά, θεωρούνταν απ' αυτόν ως υπόλογα σε εξορθολογιστική ερμηνεία. Βλ., λ.χ., σχετικά με το περίφημο δαιμόνιον, Βλαστός 1993, 404-13. Όσον αφορά τη σημασία του όρου «ορθολογισμός» σ' αυτά τα συμφραζόμενα, και τη σχέση του με τις αντιλήψεις που επικράτησαν κατά τον πέμπτο αιώνα π.Χ., βλ. Dodds, 1945, 107-9.

⁶«De l' économie politique», άρθρο στην *Grande Encyclopédie* (1751-65), τόμ. V,

337-49, sec. 2 = *Oeuvres* I, 592-3 (παρατίθεται από τον Spiegelberg 1964, 187). Πβ. Πλάτ., *Απολ.* 31d4-32a3.

⁷ Αξιοπρόσεκτη είναι, ως προς αυτό το σημείο, η διαφορά της εξεικόνισής του από τον Αριστοφάνη στις *Νεφέλες*.

⁸ Βλ. Νεχαμάς, ό.π. Αυτός είναι ο λόγος που έκανε τον Γ. Βλαστό να τον κατηγορήσει κάποτε για «έλλειψη αγάπης»· βλ. Vlastos 1971, 16. Πρέπει, ωστόσο, να μην λησμονούμε ότι η έννοια αυτή απουσίαζε εξίσου και από τα θρησκευτικά ήθη της εποχής· πβ. Guthrie 1952, 200-1.

⁹ Την αξίωση για εσωτερική συνέπεια (ήτοι μη αντιφατικότητα) των λόγων ενός υποκειμένου αναγνώριζε ακόμη και ο ίδιος ο Γοργίας· βλ. *Παλαμ.* *Απολ.* 25.

¹⁰ Για τον Γοργία ως μεταβατικό διάλογο μεταξύ της πρώτης και της δεύτερης περιόδου βλ. Dodds 1959, 20-7, ενώ, όσον αφορά τον Φαίδρο, βλ. Nehamas & Woodruff 1995, xiii-xiv. Μια απλή σύγκριση της στάσης του Πλάτωνα απέναντι στη ρητορική στους δυο αυτούς διαλόγους αρκεί για να φανερώσει με σαφήνεια τη μετατόπισή του από μια θέση ανοίκτης ρήξης προς μια διαλλακτικότερη αντιμετώπιση, συνοδευόμενη από μια προσπάθεια οικειοποίησής της εκ μέρους της φιλοσοφίας.

¹¹ Η σχέση ανάμεσα στην εξέλιξη του αττικού δράματος και τη ρητορική είναι πολύ γνωστή για να χρειάζεται εδώ οποιαδήποτε περαιτέρω υποστήριξη. Βλ. ιδιαίτερα Solmsen 1975, 24-79, όπου υπογραμμίζεται η παρουσία στο δράμα μηνυμάτων με παραινετικό, μεταρρυθμιστικό περιεχόμενο, και με ουτοπικό, συχνά, χαρακτήρα.

¹² Εδώ και στη συνέχεια χρησιμοποιώ, με μικρές αποκλίσεις, τη μετάφραση της Η.Ε. Κορμπέτη, *Πλάτωνος 'Επιστολή Ζ'*, Αθήνα 1997.

¹³ Στο σχόλιό της στο 330c, σ.λ. τὸν συμβουλευόντα, η Κορμπέτη διατυπώνει την άποψη ότι, κατά την *Επιστολή*, τον ρόλο αυτό καλείται να παίξει όχι ο ίδιος ο Πλάτων, αλλά οί Δίωνος οἰκεῖοι καὶ ἑταῖροι, προς τους οποίους απευθύνεται. Τούτο όμως διαψεύδεται τόσο από το ίδιο το κείμενο, πιο κάτω (βλ. 331d6-7 και 352a1), όσο και από το γεγονός ότι οι σύντροφοι του Δίωνος αποτελούσαν όχι φιλοσοφική ομάδα, αλλά δρώσα πολιτική παράταξη, η οποία μάλιστα, κατά την περίοδο που γράφτηκε η επιστολή, κατείχε την εξουσία στις Συρακούσες (βλ. 336c2-337d4).

¹⁴ Η συγγραφή της *Επιστολής* τοποθετείται συνήθως λίγο μετά το 353 π.Χ., όταν η παράταξη των οπαδών του Δίωνος κατέλαβε, για ένα σύντομο χρονικό διάστημα, την εξουσία στις Συρακούσες. Σχετικά με τη γνησιότητά της, μολο-

νότι διατηρώ ορισμένες επιφυλάξεις όσον αφορά τη φιλοσοφική της παρέκβαση (342a7-344d2), έχω τη γνώμη (όπως και η πλειονότητα των νεότερων μελετητών· βλ. τον πίνακα του Guthrie 1978, 401) ότι το κύριο μέρος της δεν είναι δυνατόν να έχει γραφεί από οποιονδήποτε άλλον συγγραφέα.

¹⁵Σχετικά με τη θέση του *εικότος* ως καθολικής προκείμενης στον ρητορικό συλλογισμό, βλ. Goebel 1989, 42.

¹⁶Ο ίδιος ο Πλάτων αναφέρεται συχνά στους μύθους του, ή σε συναφή μοτίβα, χρησιμοποιώντας τον όρο *εικών* ή συγγενείς του. Εκτός από την πασίγνωστη περίπτωση του *εικότος* μύθου του *Τιμαίου*, βλ. επίσης *Γοργ.* 493d5, *Κρατ.* 400c7, *Πολ.* 514a1, 515a4, 517d1 και *Φδρ.* 246a6.

¹⁷Εκτός από το περίφημο χωρίο της *Πολιτείας*, 473c11-d6, βλ. και *Επιστ. Ζ'* 326a6-b4.

¹⁸Θέλω να ευχαριστήσω τον Α. Νεχαμά για τις, όπως πάντα, πολύτιμες παρατηρήσεις και τη φιλική του ενθάρρυνση.

Βιβλιογραφία

- DODDS, E.R., 1945, «Plato and the Irrational», *Journal of Hellenic Studies* 65 = *The Ancient Concept of Progress*, Οξφόρδη 1973, 106-25.
- DODDS, E.R., 1959, *Plato's Gorgias*, Οξφόρδη.
- GOEBEL, G., 1989 «Probability in the Earliest Rhetorical Theory», *Mnemosyne* 42, 41-53.
- GUTHRIE, W.K.C., 1952, *Orpheus and Greek Religion*, Λονδίνο.
- GUTHRIE, W.K.C., 1969 και 1978, *A History of Greek Philosophy*, τόμ. III και V. Cambridge.
- NEHAMAS, A., 1993, «Τι δίδασκε ο Σωκράτης και σε ποιους το δίδασκε;», *Δευκαλίων* 12/1, 95-122.
- NEHAMAS, A., & WOODRUFF, P., 1995, *Plato: Phaedrus*, Indianapolis - Cambridge.
- SOLMSEN, F., 1975, *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*, Princeton, NJ.

- SPIEGELBERG, H., 1964 (επιμ.), *The Socratic Enigma*, Indianapolis κτλ.
- VLASTOS, G., 1971 (επιμ.), *The Philosophy of Socrates*, Garden City, Νέα Υόρκη.
- VLASTOS, G., 1993, *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, Αθήνα.

Προλογικό Σημείωμα

Η αρχική ιδέα για τη σύνταξη αυτής της μελέτης διαμορφώθηκε κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών στο πανεπιστήμιο της Πενσυλβανίας. Η παρακολούθηση του σεμιναρίου του Wesley Smith για τους ιπποκρατικούς συγγραφείς κατά το εαρινό εξάμηνο του 1992 με βοήθησε να δω κάτω από ένα νέο πρίσμα τις συχνές αναφορές του Πλάτωνα στην ιατρική τέχνη γενικά και στην αναλογία της προς τη ρητορική και την πολιτική ειδικότερα. Αργότερα κατάλαβα πως ο κοινός καμβάς πίσω από τις τρεις αυτές τέχνες στο πλατωνικό σύστημα δεν ήταν άλλος από την έννοια της πειθούς και της αποτελεσματικότητας που συνδέεται με αυτήν. Για τα πρώτα βήματα της έρευνάς μου στην ιπποκρατική αλλά ακόμη περισσότερο στην πλατωνική βιβλιογραφία θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου σε όλους τους καθηγητές μου στο Πανεπιστήμιο της Πενσυλβανίας, ιδιαίτερα όμως στον Martin Ostwald, όχι μόνο για τις γνώσεις αλλά και για την ενθάρρυνση που μου προσέφερε όποτε το χρειάστηκα. Για την οικονομική τους υποστήριξη στη διάρκεια των σπουδών μου στην Αμερική οφείλω, ακόμη, να ευχαριστήσω τα ιδρύματα Fulbright και Ωνάση.

Η απόφασή μου να συνεχίσω αυτή την έρευνα με σκοπό της κατάθεσης διδακτορικής διατριβής στο ελληνικό πανεπιστήμιο ενισχύθηκε σημαντικά χάρη στην προθυμία του καθηγητή μου Δημήτρη Ανδριόπουλου να αναλάβει την επίβλεψή της και την απόφαση του ΙΚΥ να μου χορηγήσει υποτροφία για τη σύνταξή της. Στη διάρκεια της φοίτησής μου στο ΑΠΘ είχα την τύχη να φιλοξενηθώ από το Τμήμα Ελληνικών και λατινικών Σπουδών του πανεπιστημίου του Leiden, στο πλαίσιο του Προγράμματος Erasmus. Θα ήθελα να ευχαριστήσω την εκεί κοι-

νότητα των ελληνιστών και ιδιαίτερα τη Marlein van Raalte για τις εξαιρετικές συνθήκες εργασίας που μου παρείχαν από τον Απρίλιο ως τον Ιούνιο του 1995.

Για το τελικό αποτέλεσμα οφείλω πολλά σε πολλούς: στον επιβλέποντα καθηγητή Δημήτρη Ανδριόπουλο, καθώς και στην Κική Αλατζόγλου-Θέμελη, τον Παύλο Καλλιγά και τον Βασίλη Κάλφα, που διάβασαν και σχολίασαν την εργασία μου σε διάφορα στάδιά της· στον Παντελή Μπασάκο, τον Michael Frede, τον André Laks και τον Γρηγόρη Σηφάκη, που συζήτησαν μαζί μου ορισμένα επιμέρους προβλήματα· στη Μαριλίζα Μητσού και την Άννα Τηγάνη, για τις πολύτιμες υποδείξεις τους στο τελικό χειρόγραφο· τέλος, και ασφαλώς, τον Νίκο Βίττη.

X.M.

Εισαγωγή

Για τον σύγχρονο μελετητή της αρχαίας σκέψης, η ρητορική τέχνη αποτελεί ένα από τα πιο σημαντικά επιτεύγματα της αρχαίας Ελλάδας, τον πιο αντιπροσωπευτικό ίσως καρπό των δημοκρατικών θεσμών του πέμπτου και του τέταρτου αιώνα· τα όσα μας παραδίδονται για την ιστορία αυτής της εποχής αρκούν για να μας δείξουν τον αποφασιστικό ρόλο που διαδραμάτιζαν άνθρωποι προικισμένοι με το χάρισμα του ρητορικού λόγου στα λαϊκά δικαστήρια και την Εκκλησία του Δήμου. Στον αντίποδα αυτής της τάσης, συχνά ίσως και ως αντίδραση στα φαινόμενα της δημαγωγίας που συνδέονται με αυτήν, αναπτύσσεται ο φιλοσοφικός λόγος του πρώτου πολέμιου της ρητορικής, του Πλάτωνα. Οι δικές του αντιρρήσεις στους πρώτους επαγγελματίες της ρητορικής που άσκησαν την τέχνη τους στο χώρο των δικαστηρίων καταγράφονται με τα ζωηρότερα χρώματα στο διάλογο που φέρει το όνομα του Γοργία, του ανθρώπου που, σύμφωνα με την παράδοση, εισήγαγε το είδος αυτού του λόγου στην Αθήνα.

Η εικόνα αυτή είναι σε όλους μας γνωστή και πιθανόν να μην απέχει πολύ από την ίδια την πραγματικότητα· μοιάζει ωστόσο να παραιοποιεί ένα σημαντικό της κομμάτι, στο μέτρο που προϋποθέτει μια σειρά από μεταγενέστερες ονομασίες και ταξινομήσεις, καθώς και μια παραπλανητική συγγένεια ανάμεσα σε θεωρήσεις που αποδίδονται σε εκπροσώπους διαφορετικών εποχών, ακόμη και σε ένα σύντομο διάστημα, όπως είναι αυτό που χωρίζει τα τέλη του πέμπτου αιώνα από τις αρχές του τέταρτου. Στηριγμένη στην αποδοχή μεταγενέστερων κατηγοριών, αυτού του είδους η ανάγνωση, κατά τα άλλα δόκιμη και οπωσδήποτε οικεία, τείνει να παραβλέπει το χρέος που οφείλει η

πλατωνική φιλοσοφία σε ό,τι η ίδια, καθώς και η παράδοση που την ακολουθεί, χαρακτηρίζει ως ρητορική. Το χρέος αυτό έχει να κάνει με εκείνη τη διάσταση της ρητορικής που δεν συνδέεται τόσο με το περιεχόμενο όσο με την αποτελεσματικότητα των λόγων της. Αυτή ακριβώς η προτεραιότητα του αποτελέσματος σε σχέση με τη διαδικασία που οδηγεί στην επίτευξή του αποτελεί σημείο τομής των συστημάτων του Γοργία και του Πλάτωνα. Γιατί η ικανότητα που έχει η πειθώ, σύμφωνα με μια ρήση που αποδίδει στον Γοργία ο Φίληβος, να «κάνει υποχείριό της τα πάντα, όχι δια της βίας, αλλά με τη θέλησή τους» (DK 82 A26 = Φίληβος 58A), αξιοποιείται από τον Πλάτωνα σαν κλειδί για τη συμφιλίωση του νου με την επιθυμία.

Η οικειοποίηση των δυνάμεων της πειθούς από τον Πλάτωνα οδηγεί σε αμηχανία όσους, επηρεασμένοι από την κριτική του Γοργία, συνηθίζουν να βλέπουν τη ρητορική ως αντίπαλο της φιλοσοφίας, τον ρητορικό λόγο ως κατ' ανάγκην ξένο προς τον φιλοσοφικό. Για τις αναγνώσεις αυτές, η οικειοποίηση των δυνάμεων της πειθούς από τον Πλάτωνα δεν είναι παρά ένας «δεύτερος πλους», μια πορεία στην οποία καταφεύγει ο φιλόσοφος προκειμένου να «χειραγωγήσει» όσους πολίτες δεν είναι σε θέση να παρακολουθήσουν την αυστηρότητα ενός φιλοσοφικού επιχειρήματος· σύμφωνα μάλιστα με τις πιο ακραίες ή εχθρικές προς τον Πλάτωνα εκδοχές τους, η οικειοποίηση των δυνάμεων της πειθούς συνεπάγεται την εξαπάτηση μέσα από τη χρήση «αθέμιτης προπαγάνδας». Έτσι οι οπαδοί αυτής της άποψης παραβλέπουν τη θετική διάσταση που έχει η πειθώ ως μοναδικό μέσο επικοινωνίας ανάμεσα στο έλλογο και το άλογο – που, σύμφωνα με την ίδια την πλατωνική ψυχολογία, συνυπάρχουν, ει δυνατόν αρμονικά, σε κάθε έμβιο ανθρώπινο ον, και όχι μόνο στους μη φιλοσόφους. Αν δεχτούμε αυτή τη θετική διάσταση, διαπιστώνουμε ότι αυτό που σε τελευταία ανάλυση εμποδίζει το εγχείρημα του Πλάτωνα να ταυτιστεί με εκείνο του Γοργία είναι η αξίωση που μόνον ο πρώτος προβάλλει για την υπαγωγή της ρητορικής στην πολιτική, κατά την πλατωνική έννοια της τέχνης που απαιτείται για την κατασκευή της σωστής πολιτείας.

Η κατανόηση της έλξης που ασκεί στον Πλάτωνα η έννοια της πειθούς προϋποθέτει την εξοικείωση με τις συνδηλώσεις της πριν από την έλευση της ρητορικής. Μία από τις αρετές αυτής της εξοικείωσης είναι

ότι μας επιτρέπει να παρακάμψουμε το πρόβλημα του περιεχομένου και, κατ' αυτή την έννοια, το πρόβλημα της «αλήθειας» των προτάσεων της ρητορικής. Αν, δηλαδή, όπως φαίνεται από τις προ-πλατωνικές μαρτυρίες που εξετάζονται στο πρώτο κεφάλαιο, τα έργα της πειθούς, τουλάχιστον κατά την προ-ρητορική αντίληψη, αφορούν ένα πολύ ευρύτερο πεδίο επικοινωνίας από εκείνο που επιτυγχάνεται μέσω του λόγου, τότε το κατά πόσον ο φορέας της λέει ή δεν λέει την αλήθεια είναι ζήτημα δευτερεύον· η πρωταρχική λειτουργία που τον απασχολεί είναι το τι επιτυγχάνει μέσα από την πειθώ: το πώς, δηλαδή, τα λόγια ή τα οποιαδήποτε άλλα μέσα της πειθούς υπηρετούν ή δεν υπηρετούν το στόχο τον οποίο καλούνται να επιτύχουν. Θα υποστηρίξω ότι η πρωτοτυπία ή η πρωτοπορία του Πλάτωνα έναντι των προδρόμων του δεν συνδέεται με κάποιο αίτημα βελτίωσης του περιεχομένου των προτάσεων, αλλά με τη συστηματική ανάπτυξη ενός τελεολογικού προτύπου το οποίο ρυθμίζει την επιλογή των στόχων, προϋποθέτοντας την υπαγωγή της ρητορικής στη φιλοσοφία και επομένως στην πολιτική. Η ανάπτυξη αυτού του προτύπου είναι το θέμα του δεύτερου κεφαλαίου, όπου αποκαλύπτεται ο συστηματικός σχεδιασμός του Πλάτωνα, τουλάχιστον στο φάσμα που ορίζεται από τον Γοργία μέχρι τους Νόμους. Το νήμα που διευκολύνει την ανίχνευση που προτείνω δεν είναι προϊόν του ίδιου του Πλάτωνα αλλά του αντιπάλου του: η αναλογία ανάμεσα στη ρητορική και την ιατρική, η οποία για πρώτη φορά, στη σωζόμενη τουλάχιστον γραμματεία, απαντά στο μανιφέστο της ρητορικής του Γοργία. Η ιατρική αναλογία μας επιτρέπει τελικά να διαπιστώσουμε ότι η κριτική της ρητορικής από τον Γοργία ως τον Φαίδρο όχι μόνο δεν μεταβάλλεται, αλλά υπηρετεί μια αυστηρή συνέχεια –συνέχεια που πρέπει να μας βάζει σε σκέψεις για τη σοβαρότητα του εγχειρήματος του Πλάτωνα να εντάξει και να αξιοποιήσει τις δυνάμεις της πειθούς στο φιλοσοφικό του σύστημα. Όμως η υπαγωγή της ρητορικής στη φιλοσοφία και την πολιτική σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται την πλήρη αναγωγή της πρώτης στις δεύτερες. Η ρητορική που οραματίζεται ο Φαίδρος δεν αποποιείται τις βασικές κατηγορίες της νεότευκτης, την εποχή εκείνη, τέχνης· τις επαναπροσδιορίζει, απαιτώντας την αντιστοιχία τους προς την ίδια την αλήθεια. Με το αίτημα της αντιστοίχισης του λόγου της πειθούς προς την ίδια την αλήθεια κατα-

πιάνεται το τρίτο κεφάλαιο: με αφετηρία την κριτική του Φαίδρου, εξετάζω την πλατωνική νομιμοποίηση της ρητορικής αληθοφάνειας, την οποία εν συνεχεία επιχειρώ να διαφωτίσω με ένα παράδειγμα από την πλατωνική φυσική: τον εικότα λόγο του *Τίμαιου*.

Τα πρώτα τρία κεφάλαια ασχολούνται με τη νομιμότητα των έργων της πειθούς και τις προϋποθέσεις που, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, πρέπει να πληροί ο φορέας της. Με βάση αυτές τις προϋποθέσεις, στα υπόλοιπα κεφάλαια εξετάζω πιο αναλυτικά τους λόγους που εξηγούν κατά τη γνώμη μου, το ενδιαφέρον του ίδιου το Πλάτωνα για τις τεχνικές της πειθούς –ενδιαφέρον που, όπως θα διαπιστώσουμε, συνδέεται με την αποτελεσματικότητα αυτών των τεχνικών από την οπτική γωνία του υποκειμένου στο οποίο εφαρμόζονται. Το τέταρτο κεφάλαιο διερευνά τις συνθήκες και επισημαίνει τη σπουδαιότητα της εκούσιας υπακοής, χρησιμοποιώντας ως σημεία αναφοράς την ιδεώδη, στο πλαίσιο της ανθρώπινης ψυχολογίας, περίπτωση του Σωκράτη και την κοσμική ψυχολογία όπως περιγράφεται στον *Τίμαιο*. Με το ίδιο γενικό θέμα ασχολείται και το πέμπτο κεφάλαιο, μεταφέροντας τώρα την έμφαση στο παράδειγμα της ανθρώπινης ψυχολογίας εν γένει, όπως παρουσιάζεται στους *Νόμους*. Το ότι η επίκληση της πειθούς από τον Πλάτωνα οφείλεται όχι τόσο στο σεβασμό για τα δικαιώματα του πολίτη –μολονότι μπορεί να διαβαστεί και έτσι– όσο στο ενδιαφέρον για την εξασφάλιση της ύψιστης σταθερότητας όσον αφορά το συνολικό αποτέλεσμα επιβεβαιώνεται, στους *Νόμους*, από το έργο που καλείται να επιτελέσει η βία στο πλαίσιο του νομοθετικού κώδικα. Το έκτο κεφάλαιο σκιαγραφεί μια εξήγηση του ρόλου που επιφυλάσσεται στην ίδια την τιμωρία και κατ' αυτή την έννοια υπογραμμίζει τα όρια της πλατωνικής πειθούς.

Κεφάλαιο πρώτο

ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΤΕΡΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Ετερονομία: Το παράδειγμα του Παρμενίδη

Η αρμονική συνύπαρξη της ακλόνητης αλήθειας και ενός κόσμου συνεπούς εικασίας είναι ίσως το σπουδαιότερο αίτημα του πλατωνικού δόγματος περί πειθούς. Σπέρματα αυτού του αιτήματος μπορεί κανείς να ανιχνεύσει σε ένα από τα πιο πρώιμα φιλοσοφικά κείμενα, στα σωζόμενα αποσπάσματα του Παρμενίδη. Σύμφωνα, λοιπόν, με την ανάγνωση που θα υιοθετήσουμε, τα δύο μέρη του ποιήματος του Παρμενίδη, ο Δρόμος της Αλήθειας και η Δόξα, μπορούν να αντιμετωπιστούν ως πρόδρομοι της πλατωνικής διάκρισης ανάμεσα στους λόγους της διδαχής και της πειθούς.

Ο δρόμος της Δοξασίας: από την πλάνη στην αληθοφάνεια

Το ποίημα του Παρμενίδη είναι ένας λόγος αποκάλυψης, που εκφωνείται από μια θεά προς τον νεαρό ταξιδιώτη που φτάνει στην πύλη της. Η θεά υποδεικνύει στον νέο τη σωστή πορεία που πρέπει να ακολουθήσει η σκέψη του· η πορεία αυτή, που χαρακτηρίζεται ως πορεία του «έοντος», διακρίνεται τόσο από τον «αδιανόητο» δρόμο του μη όντος όσο και από τον απατηλό δρόμο των κοινών ανθρώπων. Όσον αφορά τη μορφή του επιχειρήματος, η διάκριση έχει τη μορφή χαρτογράφησης και διαδοχικών αποκλεισμών των δυνατοτήτων και των διαδρομών της σκέψης. Αυτό που τελικά προβάλλεται ως μόνη δυνατή επιλογή είναι η οδός του

έόντος, ο δρόμος της θεϊκής αλήθειας, η αυστηρά παραγωγική πορεία που υποδεικνύεται στον άνθρωπο της γνώσης, τον *είδότα φῶτα*.

Στην οδό της γνώσης, που περιγράφεται στο πρώτο μέρος του ποιήματος ως περιεχόμενο της αποκάλυψης της θεάς προς τον νέο, αντιδιαστέλλεται, στο δεύτερο και αποσπασματικότερο μέρος, η οδός των κοινών ανθρώπων. Εξαιτίας του αντικειμένου της, που είναι ο μεταβαλλόμενος κόσμος, αυτή η οδός είναι καταδικασμένη να παραμείνει για πάντα στη σφαίρα όχι της αλήθειας, αλλά της δοξασίας. Έτσι, το δεύτερο μέρος του ποιήματος, η *Δόξα*, δεν είναι, σε μια πρώτη ανάγνωση, τίποτε παραπάνω από αυτόν το δρόμο της πλάνης ή της άσκοπης περιπλάνησης· αυτή τουλάχιστον η εντύπωση διαμορφώνεται όταν η θεά, προοικονομώντας την εξέλιξη του ποιήματος, υπόσχεται να αποτρέψει τον νέο από το δρόμο στον οποίο αναγκαστικά (περι)πλανάονται οι θνητοί χωρίς καμία γνώση.¹ Αν αυτό είναι το πνεύμα του ποιήματος, τότε η έκθεση του δρόμου της ανθρώπινης δοξασίας στο δεύτερο, και αρχικά μεγαλύτερο, μέρος του δεν έχει παρά έναν αρνητικό στόχο: να προφυλάξει τον νέο από την άκριτη αποδοχή μιας εκ προοιμίου απατηλής περιγραφής του φυσικού κόσμου. Όμως αυτή δεν είναι η μόνη δυνατή ανάγνωση.

Κατ' αρχάς δεν είμαστε υποχρεωμένοι να θεωρήσουμε ότι ο δρόμος που αποκλείεται στο απόσπασμα έξι αντιστοιχεί με ακρίβεια στην περιγραφή του δεύτερου μέρους του ποιήματος. Αν μη τι άλλο, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τη διαφορά που χωρίζει τον «μυημένο» νέο από τα *ἄκριτα φῦλα* των κοινών θνητών. Η διαφορά αυτή οπωσδήποτε αφορά την πρόσβαση που μόνον εκείνος έχει στο δρόμο της Αλήθειας, μπορεί ωστόσο να περιλαμβάνει και μια σωστότερη διαδρομή στη *Δόξα*, η οποία υποδεικνύεται από τη θεά στο δεύτερο μέρος του ποιήματος. Το ότι ο λόγος αυτός εισάγεται ως απατηλός (απ. 8.52: *κόσμον ἐμῶν ἐπέων απατηλόν*) δεν σημαίνει ότι είναι αναγκαστικά και αμετάκλητα καταδικασμένος στην πλάνη. Λίγο πιο κάτω (απ. 8.60-61), η θεά χαρακτηρίζει τον κόσμο που θα περιγράψει –ή, σωστότερα, όπως θα τον περιγράψει– *εοικότα* και τη δική της εξήγηση ανώτερη από κάθε άλλη: άλλωστε το ότι έχει ήδη μιλήσει για τη δυνατότητα ενός αποδεκτού «ψέματος» (απ. 1.30-32) μας δίνει ίσως μια ένδειξη σχετικά με την αξία των όσων θα ακολουθήσουν στο δεύτερο μέρος. Αν

θεωρήσουμε ότι ο *έοικώς διάκοσμος* που υπόσχεται να περιγράψει η θεά στο απόσπασμα 8.60-61 έχει τη σημασία μιας καλοσχεδιασμένης, εύλογης και άρα αποδεκτής, τουλάχιστον από τους κοινούς θνητούς, τάξης, η έκθεση που ακολουθεί στο δεύτερο μέρος του ποιήματος αντιστοιχεί σε αυτήν ακριβώς την οργάνωση, είναι δηλαδή ένα υπόδειγμα εξήγησης του κόσμου της μεταβολής.² Ακόμη, λοιπόν, και αν δεχτούμε ότι η μετοχή «*έοικώς*» στο ποίημα του Παρμενίδη δεν πρέπει να εκληφθεί με την τεχνική σημασία που, όπως θα δούμε, αποκτά με τον Πλάτωνα, μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι η *Δόξα*, πέρα από μια απλή καρικατούρα μυθοπλασίας για τον φυσικό κόσμο, επιφυλάσσει στον μυημένο ένα θετικό μήνυμα:³ ο *έοικώς διάκοσμος* κρύβει πραγματι μια τάξη και, από αυτή την άποψη και τηρουμένων των αναλογιών, μπορεί και πρέπει να απασχολήσει τον φιλόσοφο.

Η πειθώ της θεάς

Το κύριο μειονέκτημα μιας τέτοιας ανάγνωσης είναι, βέβαια, ο «κραυγαλέος» και εκ πρώτης όψεως αθεμελίωτος πλατωνισμός της. Γιατί ενώ, όπως θα δούμε αργότερα, ο Τίμαιος στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα και στα συμφοραζόμενα της εξήγησης του φυσικού κόσμου θα χρησιμοποιήσει την έκφραση *είκως λόγος* με την έννοια της «εύλογης» ή «αληθοφανούς» εξήγησης, η σημασία του όρου την εποχή του Παρμενίδη παραμένει αμφίβολη. Διαφορετική είναι και η σχέση της υποτιθέμενης αληθοφάνειας με τις δυνάμεις της πειθούς. Στην περίπτωση του Πλάτωνα, η κατάσταση είναι αρκετά ξεκάθαρη, μια που οι αληθοφανείς εξηγήσεις της φυσικής φιλοσοφίας συνδέονται ρητά με την πειθώ. Έτσι, σύμφωνα με τον Τίμαιο,

νόηση... και αληθής γνώμη είναι χωρίς αμφιβολία δύο διακριτά γένη, γιατί έχουν αναπτυχθεί χωριστά και διατηρούν ανόμοιο χαρακτήρα. Η μια εμπεδώνεται μέσω της διδασκαλίας, ενώ η άλλη επιβάλλεται από την πειθώ· η μια εμπεριέχει πάντοτε αληθείς κρίσεις, ενώ η άλλη δεν στηρίζεται στο λόγο. Η πειθώ δεν θίγει τη νόηση, ανατρέπει όμως τη γνώμη (Τίμαιος 51D-E).⁴

Είναι γεγονός ότι, σε πρώτη ανάγνωση, η πλατωνική διάκριση ανάμεσα στις διαδικασίες της διδασχής και της πειθούς ίσως δεν μοιάζει να αντιφάσκει καθόλου προς το ποίημα του Παρμενίδη: τα δύο μέρη του κειμένου αυτού, η οντολογική απόδειξη του αποσπάσματος 8 και η μυθολογία του δρόμου της Δοξασίας, θα μπορούσαν να αντιστοιχούν στις σφαίρες του νου και της αληθούς γνώμης. Αλλά η ανάγνωση αυτή διαψεύδεται από τα κείμενα: γιατί ενώ το ποίημα του Παρμενίδη πράγματι περιλαμβάνει μια από τις πρώτες φιλοσοφικές αναφορές στην πειθώ, τα σωζόμενα τουλάχιστον συμφραζόμενα μέσα στα οποία απαντά η λέξη δεν είναι –όπως θα περίμενε ο αναγνώστης του Πλάτωνα και ακόμη περισσότερο του Αριστοτέλη– τα συμφραζόμενα της «ρητορείας» του δεύτερου μέρους, αλλά εκείνα της «καθαρής» οντολογίας του πρώτου. Έτσι, στο 2.4 η οδός του όντος ορίζεται ως δρόμος της πειθούς, γιατί η πειθώ συνοδεύει την αλήθεια (*ἀλήθειά γάρ ὁπῃδεῖ*).

Εκ πρώτης όψεως, αυτή η συνοδεία της αλήθειας από την πειθώ μοιάζει να βρίσκεται σε κατάφωρη αντίθεση προς τη διάκριση του *Τίμαιου*, κατά την οποία η πειθώ δεν στηρίζεται στο λόγο. Η εντύπωση αυτή, ωστόσο, μετριάζεται αν λάβουμε υπόψη μας τη μεταμόρφωση που υφίσταται ο ίδιος ο όρος από τον έκτο ως τον τέταρτο αιώνα: αν δηλαδή συνειδητοποιήσουμε ότι η προνομιακή σύνδεση της πειθούς με το λόγο, που κληροδοτείται σε εμάς μέσα από τη ρητορική παράδοση, δεν είναι καθόλου αυτονόητη για την αρχαϊκή σκέψη.⁵ Ακόμη, η αλήθεια την οποία ακολουθεί η πειθώ του ποιήματος του Παρμενίδη δεν είναι κατ' ανάγκην η προτασιακή αλήθεια που γνωρίζουμε από μεταγενέστερα φιλοσοφικά συστήματα. Έτσι ο όρος «πειθώ» στο 2.4 δεν πρέπει να παραπέμπει στη δύναμη της απόδειξης για την ύπαρξη του *έόντος* αλλά μάλλον σε μια αρχαϊκή θεότητα, πρόδρομο της πειθούς που, όπως θα δούμε στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου, πρωταγωνιστεί στους λόγους του Γοργία. Ανάλογες προσωποποιήσεις διαφαίνονται, και πάλι στα συμφραζόμενα του οντολογικού μέρους του ποιήματος, στις περιπτώσεις της Μοίρας, της Δίκης, της Ανάγκης, ακόμη και της ίδιας της Αλήθειας. Οι δυνάμεις που επικαλείται ο Παρμενίδης για να υπογραμμίσει αυτό που εμείς ίσως αντιλαμβανόμαστε ως *αναγκαιότητα της απόδειξης* δεν είναι αφηρημένες κατηγορίες που ανταποκρίνονται σε ανάλογες διακρίσεις, αλλά πραγματικές «θεότητες»

που συνυπάρχουν σε έναν ενιαίο χώρο. Η συνοδεία που πιστοποιείται στο 2.4 αποκτά έτσι τη δύναμη μιας ενσαρκωμένης εικόνας: καλούμαστε να φανταστούμε μια προσωποποιημένη Πειθώ που πράγματι συμβαδίζει με την Αλήθεια. Ακόμη πιο ισχυρή είναι η εικαστική δύναμη στις περιπτώσεις της Ανάγκης, που περικυκλώνει το έόν κρατώντας το δέσμιο (8.31: *πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει*)· της Μοίρας που το αιχμαλωτίζει (8.37: *ἐπέδησεν*)· της Δίκης, που το βαστά (8.15: *ἔχει*) στην καθορισμένη θέση του, χωρίς να χαλαρώνει τα δεσμά του.⁶ Το ίδιο άλλωστε το έόν παρουσιάζεται με σχεδόν σωματική υπόσταση, καθώς παρομοιάζεται με καλοσχηματισμένη σφαίρα (8.43: *εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ*).

Φαίνεται, λοιπόν, ότι η αποτελεσματικότητα του λόγου της θεάς δεν εξαρτάται αποκλειστικά από αυτό που μόνον αργότερα θα μπορούσε να περιγραφεί ως «αποδεικτική» ισχύς του· πολύ σημαντικότερη από την αξία της οντολογικής απόδειξης μοιάζει η συγκεκριμένη εκφορά της από το πρόσωπο της θεάς· αυτό που εξασφαλίζει τη συγκατάθεση του νέου δεν είναι τόσο η επιτυχία του αποδεικτικού λόγου (ή πάντως όχι μόνον αυτή) αλλά και οι συνδυασμένες αρχαϊκές δυνάμεις της ανάγκης, της μοίρας, της δίκης και της πειθούς, κατά τις οιονεί προσωποποιημένες εκδοχές τους. Από αυτή την άποψη, φαίνεται πως ο Παρμενίδης ανακαλύπτει την αξία του αποδεικτικού λόγου, αρνείται ωστόσο να δεχτεί την απόλυτη αυτονομία του. Αυτό που για τη μεταγενέστερη παράδοση θα στοιχειοθετούσε τη δύναμη ή την αναγκαιότητα της απόδειξης λανθάνει και παραμένει συναρτημένο προς το κύρος εξω-λογικών δυνάμεων στο ποίημα του Παρμενίδη. Η «αλήθεια» που διαμεσολαβεί η θεά στον νέο εξακολουθεί να προϋποθέτει την εξω-λογική μορφή της διαμεσολάβησης: την αποκαλυπτική διάσταση του λόγου της.

Από τον Παρμενίδη στον Γοργία: Το παράδειγμα της Ορέστειας

Το διάστημα που χωρίζει τον Γοργία από τον Παρμενίδη είναι καθοριστικό για τη διαμόρφωση μιας κριτικής του λόγου. Με την κριτική

αυτή συμβαδίζει μια νέα αντίληψη για την πειθώ, που μοιάζει να αποκρυσταλλώνεται σε ένα απόσπασμα από την *Αντιγόνη* του Ευριπίδη: «Οὐκ ἔστιν Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὴν λόγος». ⁷ Ο αποφθεγματικός τόνος του αποσπάσματος μπορεί να εκληφθεί ως ένδειξη της καινοτομίας του περιεχομένου του. Η σύνδεση του «λόγου» με τις δυνάμεις της πειθούς κατά το δεύτερο μισό του πέμπτου αιώνα παρακολουθεί την άνθηση των δημοκρατικών θεσμών και την ανάπτυξη της ρητορικής τέχνης. ⁸

Η σταδιακή μεταμόρφωση της έννοιας της πειθούς περιγράφεται και ως ένα βαθμό θεματοποιείται από τον Αισχύλο στην *Ορέστεια*, την τριλογία που με μοναδικό τρόπο ιχνηλατεί τη διαδρομή της Ελλάδας από τα ομηρικά βασίλεια ως τους πολιτικούς θεσμούς της Αθήνας του πέμπτου αιώνα. Τα δύο πρώτα έργα, ο *Αγαμέμνων* και οι *Χοηφόρες*, καταγράφουν την ατέρμονη διαδοχή της αυτοδικίας: στο πρώτο, η Κλυταιμνήστρα εκδικείται τον Αγαμέμνονα για τη δολοφονία της Ιφιγένειας· στο δεύτερο, ο Ορέστης εκδικείται την Κλυταιμνήστρα για τη δολοφονία του πατέρα του· η αποκατάσταση της δικαιοσύνης, το χρέος που οφείλει να αποδώσει κάθε αδικημένος, συντελείται και στις δύο περιπτώσεις μέσα από την ισοκατανομή της αιματοχυσίας. Η λύση στο αδιέξοδο σηματοδοτείται από την ίδρυση ενός πολιτικού θεσμού αρμόδιου για την εκδίκαση της ανθρωποκτονίας: στο τρίτο έργο, τις *Ευμενίδες*, η Αθηνά εξευμενίζει τις Ερινύες, εγκαινιάζει τον πολιτικό θεσμό του Αρείου Πάγου και μέσα από την πειθώ απαντά οριστικά στη βία του Αγαμέμνονα και το δόλο της Κλυταιμνήστρας.

Αλλά η επίκληση της πειθούς δεν συνδέεται αποκλειστικά με την πολιτική λύση του δράματος στις *Ευμενίδες*. Η πειθώ εμφανίζεται και στα δύο πρώτα έργα, ως σύμμαχος του δόλου και της βίας: εκεί ο χορός την καλεί να συμπράξει με τον Ερμή στη συνωμοσία εναντίον της Κλυταιμνήστρας (Χ. 726) ή να εξαναγκάσει τον Αγαμέμνονα να βαδίζει στον πορφυρό διάδρομο που προμηνύει το τέλος του (Α. 385-386: *βιάται δ' ἅ τάλαινα πειθώ, / προβούλου παῖς ἄφερτος ἄτας*). Στις δύο πρώτες πράξεις τῆς τριλογίας του, ο Αισχύλος μιλάει για μια δολία και μια βιαία πειθώ· ενώ η αντιδιαστολή της πειθούς ως μέσου επικοινωνίας τόσο στο δόλο όσο και στη βία χαρακτηρίζει μόνο το τρίτο έργο, τις *Ευμενίδες*. ⁹ Αυτή η ποιοτική διάκριση ανάμεσα στα διαφορε-

τικά πρόσωπα της πειθούς λειτουργεί καθοριστικά στη μετάβαση από το «αρχαϊκό» στο «πολιτικό» δίκαιο· η μεταμόρφωση της πειθούς μοιάζει να παρακολουθεί τη μεταμόρφωση που υφίστανται οι Ερινύες όταν γίνονται Ευμενίδες.

Ωστόσο θα ήταν λάθος να σκεφτούμε πως η «καλή» πειθώ που πρωτανεύει στις Ευμενίδες είναι η πειθώ του καλοσχεδιασμένου επιχειρήματος ενός δικανικού λόγου. Ο τύπος που θα δώσει την πολιτική λύση του δράματος, η Αθήνα, αναγγέλλεται από τον Απόλλωνα στις Ευμενίδες ως πόλη όχι των δικαστικών θεσμών αλλά των θελκτηρίων μύθων.¹⁰ Το πολιτικό σκηνικό και η ερωτικά αποστασιοποιημένη μορφή της Αθηνάς δεν πρέπει να μας παρασύρουν σε μια ανάγνωση κατά την οποία η πειθώ θριαμβεύει μέσα από ό,τι μόνον αργότερα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «επιχείρημα». Το σωστότερο θα ήταν να πούμε πως ακόμη και η Αθηνά «εξευμενίζει», «καλοπιάνει» ή, όπως θα λέγαμε στα νέα ελληνικά, «καταφέρνει»¹¹ τις Ερινύες να συνεργαστούν με το δικό της σχέδιο.¹² Το ότι στις Ευμενίδες τα έργα του δόλου και της βίας αποκλείονται από τη σφαίρα δράσης της πειθούς συνδέεται λιγότερο με εγγενή χαρακτηριστικά του λόγου και πολύ περισσότερο με τις συγκεκριμένες συνδηλώσεις του φορέα της. Ο λόγος που μπορεί να αποτελεί φορέα της πειθούς –η προνομιακή σύνδεση της πειθούς με το λόγο δεν αποκλείει τη λειτουργία της μέσα από μη λεκτικά μέσα– συχνά εξακολουθεί να απέχει από το λόγο ενός πραγματικού «επιχειρήματος» –ενώ βρίσκεται προκλητικά κοντά στην «άλογη» σαγήνη των θελκτηρίων μύθων. Όταν λοιπόν η Αθηνά εκφράζει την ευγνωμοσύνη της στην πειθώ, αυτό στο οποίο παραπέμπει δεν είναι οι δυνάμεις του λόγου, αλλά η προσωποποιημένη θεότητα. Η έμφραση μάλιστα δεν δίνεται στο στόμα, αλλά στα μάτια της (Ε. 970-3): *στέργω δ' ὄμματα Πειθοῦς, / ὅτι μοι γλῶσσαν καὶ στόμ' ἐπωπᾶ / πρὸς τασδ' ἄγρίως ἀπανηναμένας*). Η επίκληση των ματιών υπογραμμίζει και πάλι τη σχέση που ακόμη και η Πειθώ της Αθηνάς διατηρεί με την ερωτική –και κατ' αυτή την έννοια άλογη– γοητεία.¹³

Αυτό που μοιάζει να καθιστά την πειθώ της τρίτης πράξης ποιοτικά ανώτερη από την πειθώ της πρώτης και της δεύτερης δεν είναι τόσο η σύνδεσή της με το λόγο –η σύνδεση αυτή μπορεί να υπάρχει αλλά από μόνη της είναι ακόμη αξιολογικά ουδέτερη– όσο η εμφανής αποτελε-

σματικότητα της: η συμφωνία που επιτυγχάνεται ανάμεσα στην Αθηνά και τις Ευμενίδες είναι πολύ πιο μόνιμη και ασφαλής από τις ισοροπίες που εξασφάλιζε η συνδυασμένη δράση της πειθούς, του δόλου και της βίας στον *Αγαμέμνονα* και τις *Χοηφόρες*. Με άλλα λόγια, αυτή καθαυτή η σύνδεση της πειθούς με το λόγο δεν φαίνεται να απασχολεί τον Αισχύλο παρά μόνο στο μέτρο που αποδεικνύεται αποτελεσματική, ή και καθοριστική, για την έκβαση του δράματος. Δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε κατά πόσον η αποτελεσματικότητα που επιδιώκει ο Αισχύλος οφείλεται στη δύναμη του λόγου αποκλειστικά –ή κατά πόσον, στο βάθος, εξακολουθεί να εξαρτάται από τη θεϊκή επέμβαση.

Από αυτή την άποψη, η περίπτωση του Ευριπίδη είναι ίσως πιο ξεκάθαρη: το απόσπασμα από την *Αντιγόνη* του που παραθέσαμε αμφισβητεί την ταύτιση του ναού της Πειθούς με έναν συγκεκριμένο τόπο λατρείας και υποστηρίζει ότι η δύναμη προέρχεται από τον ίδιο το λόγο. Η αμφισημία του «λόγου» ανάμεσα στις έννοιες της λογικής και της θελκτικής λέξης¹⁴ μπορεί να διατηρείται, αλλά η απεξάρτηση της πειθούς από τις θεϊκές δυνάμεις φαίνεται πια οριστική. Υπεύθυνος για τη θεμελίωση αυτής της αντίληψης, στο χρονικό διάστημα που χωρίζει τον Αισχύλο από τον Ευριπίδη, δεν είναι άλλος από τον Γοργία.

Ο θρίαμβος της αυτονομίας: Γοργίας

Ελένης Εγκώμιον

Το πρώτο θεωρητικό μανιφέστο της δύναμης της πειθούς είναι το *Ελένης Εγκώμιον*, ο επιδεικτικός λόγος με τον οποίο ο Γοργίας αξιώνει να αποδείξει την αθωότητα της Ωραίας Ελένης. Η επιλογή του θέματος –η υπεράσπιση ενός μυθικού προσώπου που θεωρείται υπεύθυνο για την εκστρατεία των Ελλήνων στην Τροία– χαρακτηρίζει το μέτρο της φιλοδοξίας του συγγραφέα και εκφράζει την εμπιστοσύνη του στις δυνάμεις της τέχνης που αντιπροσώπευε. Άλλωστε είναι πιθανόν ο Γοργίας να προόριζε το *Εγκώμιο* ως διαφήμιση του πρωτοποριακού επαγγέλματος του ρήτορα που, σύμφωνα με τη δοξογραφική παράδοση, εισήγαγε ο ίδιος από τη Σικελία στην Αθήνα. Έτσι, ο κεντρικός ρόλος που

καταλαμβάνει η πειθώ στο *Εγκώμιο* είναι δικαιολογημένος και αναμενόμενος, μια που, σύμφωνα με τον ορισμό που αποδίδει ο Πλάτων στον ιστορικό Γοργίας, η ρητορική είναι πειθοῦς δημιουργός.¹⁵

Η πειθώ του *Εγκωμίου* λειτουργεί σε δύο διαφορετικά επίπεδα: η πειθώ που αρχικά μπορεί να ευθύνεται για τη σχέση της Ελένης με τον απαγωγέα της δίνει εν συνεχεία αφορμή για ευρύτερη πραγμάτευση μιας «ψυχολογίας του λόγου» –των τρόπων, δηλαδή, με τους οποίους η πειθώ επηρεάζει τις ψυχές οποιουδήποτε ακροατηρίου.

Αρχικά, λοιπόν, η πειθώ συγκαταλέγεται στις πιθανές αιτίες της αρπαγής της Ελένης:

Έκανε όσα έκανε είτε από θέλημα της Τύχης και απόφαση των θεών και της Ανάγκης προσταγή, είτε επειδή αρπάχτηκε με τη βία, είτε επειδή πείσθηκε με λόγια, είτε επειδή από τη θωριά ερωτεύτηκε (*ΕΕ* § 6).¹⁶

Η δύναμη του λόγου φαίνεται πλέον να διακρίνεται από τη θείκη επέμβαση, ενώ το γλωσσικό μέσο προτείνεται ως το αποτελεσματικότερο που επιλέγει για τη δράση της η πειθώ. Είναι αλήθεια ότι ο Γοργίας δεν αρνείται πως η πειθώ θα μπορούσε να έχει δράσει με το δόλο, τη δωροδοκία και την εξαγορά, εστιάζει ωστόσο την προσοχή του στη δράση της μέσα από το λόγο – την τεχνική της οποίας αξίωνε να διδάσκει η ρητορική.¹⁷

Ανάλογο ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα όρια της διάκρισης που προτείνει ο Γοργίας ανάμεσα στο λόγο και τις δυνάμεις της ανάγκης και της βίας: η διάκριση αυτή δεν συνεπάγεται αυστηρή οριοθέτηση, μια που στη συνέχεια του κειμένου ο Γοργίας θα δεχτεί την παρουσία του εξαναγκασμού στη σφαίρα του λόγου. Ο λόγος, αν και θεωρητικά αποκομμένος από τη βία, έχει τη δυνατότητα να λειτουργεί πειθαναγκαστικά:

Αφού η επίδραση της πειθοῦς, αν και δεν έχει του εξαναγκασμού τη μορφή, έχει την ίδια μ' αυτόν δύναμη. Γιατί ο λόγος που έπεισε την ψυχή εξανάγκασε αυτήν την οποία έπεισε να πιστέψει αυτά που λέχθηκαν και να συγκατατεθεί σ' αυτά που έγιναν. Αυ-

τός λοιπόν που την έπεισε, εφόσον την εξανάγκασε, διέπραξε αδίκημα, ενώ αυτή που πείσθηκε, εφόσον εξαναγκάστηκε από τον λόγο, άδικα κατηγορείται (ΕΕ § 12).

Επομένως, το ότι η πειθώ γίνεται εργαλείο του λόγου δεν καταργεί τις σχέσεις της με τη βία ή το δόλο, αλλά μάλλον τις επαναπροσδιορίζει, εισάγοντάς τις ρητορικές εκδοχές τους. Η απάτη του λόγου και ο πειθαναγκασμός εισβάλλουν στο πεδίο της ρητορικής τέχνης, ο δόλος και η βία ενσωματώνονται στον ίδιο το λόγο. Παρά την απουσία της από την αρχική διάκριση των αιτιών, η εξαπάτηση θα αναφερθεί λίγο αργότερα, περίπου ως επεξήγηση της πειθούς:

Αν όμως ήταν ο λόγος που την έπεισε και εξαπάτησε την ψυχή της, ούτε σ' αυτή την περίπτωση είναι δύσκολη η υπεράσπιση και η ανασκευή της κατηγορίας ως εξής: Ο λόγος είναι ένας μεγάλος δυνάστης, που ενώ έχει το πιο μικρό και αφανές σώμα, επιτελεί τα έργα τα πιο θεϊκά... (ΕΕ § 8).

Η απατηλή δύναμη των λόγων πρέπει να αποτελούσε κοινό τόπο όχι μόνο στην «ποίηση» αλλά και στη «φιλοσοφία». ¹⁸ Πιο πρωτότυπος είναι ο ισχυρισμός του Γοργία ότι ο λόγος έχει δική του υπόσταση, μικρό και αφανές σώμα, που του επιτρέπει να δρα σχεδόν άμεσα και αυτόνομα. Σε αντίθεση δηλαδή με τη βία που αποδίδεται στο φορέα της, ή την αναγκαιότητα που εκδηλώνεται σε μια ορισμένη κατάσταση πραγμάτων, ο λόγος μπορεί να διεκδικεί αυτοτέλεια: αυτός είναι που πείθει την ψυχή και με τη μορφή της επωδής μεταβάλλει τις πεποιθήσεις της. Ο λόγος λειτουργεί ανεξάρτητα από τη θεϊκή δύναμη, ¹⁹ διεκδικεί αυτονομία και αξιολογική ουδετερότητα, είναι πια μια δύναμη διαπιστευμένη στα χέρια του επαγγελματία ρήτορα, ο οποίος γνωρίζει πώς να τη χρησιμοποιεί για να «ψυχαγωγεί», να κατευθύνει, δηλαδή, τις εξ υποθέσεως ευάλωτες ψυχές του ακροατηρίου του.

Εξωτερικά και τυπικά, τα χαρακτηριστικά του ρήτορα δεν απέχουν πολύ από εκείνα του μάγου ή του γιατρού. Εφαρμόζοντας διαφορετικές συνταγές για διαφορετικά ακροατήρια, ο ρήτορας εκμεταλλεύεται και κατευθύνει τις εγγενείς δυνάμεις και προδιαθέσεις του δέκτη

του. Πράγματι, η πιο σημαντική αναλογία που χρησιμοποιεί ο Γοργίας για να περιγράψει τη λειτουργία της πειθούς είναι η ιατρική αναλογία, κατά την οποία ο λόγος παρομοιάζεται με φαρμακευτική αγωγή. Όπως, λοιπόν, διαφορετικά φάρμακα φέρνουν διαφορετικά αποτελέσματα όταν χορηγούνται σε διαφορετικά σώματα, έτσι και οι διαφορετικοί λόγοι επιφέρουν διαφορετικές αντιδράσεις όταν απευθύνονται σε διαφορετικές ψυχές:

Και η δύναμη του λόγου είναι για την ψυχή ό,τι τα φάρμακα για τη φύση των σωμάτων. Γιατί όπως κάθε φάρμακο εξάγει από το σώμα διαφορετικούς χυμούς,²⁰ και άλλα σταματούν την αρρώστια ενώ άλλα τη ζωή, έτσι και οι λόγοι, άλλοι προκαλούν λύπη, άλλοι ευχαρίστηση, άλλοι φόβο, άλλοι δίνουν στους ακροατές τους θάρρος, και άλλοι φαρμακώνουν και μαγεύουν την ψυχή με ένα είδος δόλιας πειθούς (EE § 14).

Αποκομμένος από τη θείκη αυθεντία που δέσποζε τόσο στο ποίημα του Παρμενίδη όσο και στην τελευταία πράξη της Ορέστειας, ο επαγγελματίας ρήτορας τον οποίο διαφημίζει με το λόγο του ο Γοργίας δεν αποζητά την αλήθεια²¹ αλλά αρκείται στη δημιουργία εντυπώσεων –ανεξάρτητα από το αν αυτές είναι ψευδείς ή αληθείς. Το ότι προτεραιότητα του Εγκωμίου δεν είναι η αλήθεια παρά η αληθοφάνεια καθίσταται αρκετά σαφές από το θέμα και τον παράδοξο χειρισμό του, υπογραμμίζεται ωστόσο με ιδιαίτερη έμφαση στην τελική αυτοναφορική δήλωση του συγγραφέα:

...θέλησα να γράψω τον λόγο ως εγκώμιο της Ελένης και δικό μου παιχνίδι (EE §21).

Περί του μη όντος

Από τη στιγμή που παύει να προϋποθέτει τη θείκη δέσμευση που συναντήσαμε στο ποίημα του Παρμενίδη, η πειθώ εκχωρεί στο λόγο αυτονομία.²² Η φιλοσοφική θεμελίωση της αυτονομίας του λόγου δίνεται

από τον Γοργία στο *Περί του μη όντος*: μιμούμενος τόσο στη μορφή –η απόδειξη που προτείνεται στηρίζεται στην εις άτοπον απαγωγή– όσο και στο περιεχόμενο τη σύνθεση του προδρόμου του,²³ ο Γοργίας οδηγείται ακριβώς στην άρνηση της βασικής προκείμενης του Παρμενίδη –δικαιολογώντας, θα λέγαμε, αναδρομικά και έμμεσα, τις επιφυλάξεις που είχε εκφράσει εκείνος όταν απέφευγε να εκχωρήσει αυτονομία στο λόγο: ο Γοργίας απορρίπτει τον κόσμο του *έόντος* ως αθεμελίωτο και εντάσσει όλα τα προϊόντα του λόγου στην εξ υποθέσεως αναξιόπιστη κατηγορία της δοξασίας.

Βεβαίως θα πρέπει να επισημάνουμε ότι, όσο γόνιμος και αν είναι για την εξέλιξη της φιλοσοφίας, ο διάλογος του Παρμενίδη με τον Γοργία προσκρούει σε ένα πρόβλημα μετάφρασης, που αντανακλά το διάστημα που έχει διανύσει η αρχαία σκέψη στη διάρκεια του πέμπτου αιώνα. Το ημι-σωματικό *ον* που ο Παρμενίδης παρομοίαζε με καλοσχηματισμένη σφαίρα έχει εκλείψει οριστικά· τη θέση της χαρτογράφησης των δρόμων –του εικαστικού προδρόμου ενός εννοιολογικού σχήματος– παίρνει τώρα η λογική διαίρεση· η θεϊκή επέμβαση είναι άγνωστη, καθώς ιέρεια της πειθούς γίνεται πια ο ίδιος ο λόγος.

Για τον φιλόσοφο, το πρόβλημα είναι ότι η θέση της αυτονομίας υπονομεύει τη δυνατότητα αναφοράς του λόγου σε υπαρκτά πράγματα· από τη στιγμή δηλαδή που ο λόγος συλλαμβάνει «φανταστικά» πράγματα (όπως ιπτάμενους ανθρώπους, άρματα που τρέχουν στη θάλασσα ή μυθολογικές μορφές, όπως η Σκύλλα και η Χίμαιρα)²⁴ ο Γοργίας, σε αντίθεση με τον Παρμενίδη, συνάγει ότι αυτό που σκεφτόμαστε δεν είναι το *ον*, αλλά το *μη ον*:

αν τα όσα νοούμε δεν είναι όντα, το *ον* δεν αποτελεί αντικείμενο του νοείν (Σέξτος, *Προς μαθηματικούς* VII 78).²⁵

Επιπλέον, αν τα νοούμενα είναι κατασκευές του λόγου, το αίτημα της επικοινωνίας του λόγου με τις αισθήσεις που συλλαμβάνουν τα «όντα» μένει μετέωρο:

Γιατί αν τα υπαρκτά πράγματα είναι αντικείμενα της όρασης, της ακοής, γενικώς των αισθήσεων, δηλαδή αντικείμενα που

υπάρχουν εξωτερικά και που άλλα από αυτά, τα ορατά, τα συλλαμβάνουμε με την όραση και άλλα, τα ακουόμενα, με την ακοή και όχι τα ορατά με την ακοή και τα ακουόμενα με την όραση, πώς είναι δυνατό τα αντικείμενα αυτά να τα εκφράσουμε σε κάποιον άλλο; Γιατί το μέσο με το οποίο τα εκφράζουμε είναι ο λόγος, κι ο λόγος δεν είναι αυτά που έχουμε μπροστά μας και είναι υπαρκτά. Συνεπώς δεν παρουσιάζουμε στους διπλανούς μας τα υπαρκτά πράγματα αλλά κάποιον λόγο, κι αυτός είναι κάτι διαφορετικό από τα πράγματα που έχουμε μπροστά μας. Όπως ακριβώς, λοιπόν, το αντικείμενο της όρασης δεν θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο της ακοής, και αντιστρόφως, έτσι και το υπαρκτό πράγμα, επειδή υφίσταται ως κάτι εξωτερικό σε σχέση μ' εμάς, δεν θα ήταν δυνατό να γίνει λόγος δικός μας. Και καθώς δεν είναι λόγος, δεν θα 'ταν δυνατό να ανακοινωθεί σε άλλον (Σέξτος, *Προς μαθηματικούς* VII §§ 83-85).

Ή, σύμφωνα με μια διαφορετική εκδοχή:

Και μιλάει αυτός που μιλάει, αλλά αυτό που λέει δεν είναι ούτε χρώμα ούτε πράγμα. Αυτό λοιπόν που κάποιος δεν το προσλαμβάνει γνωστικά, πώς θα το προσλάβει από κάποιον άλλο διαμέσου του λόγου ή διαμέσου κάποιου άλλου σημείου που είναι κάτι διαφορετικό από το ίδιο το πράγμα, παρά μόνο, αν πρόκειται για χρώμα, με το να το δει και, αν πρόκειται για ήχο, με το να το ακούσει; Γιατί γενικώς αυτός που μιλάει δεν λέει έναν ήχο ούτε ένα χρώμα αλλά ένα λόγο· ως εκ τούτου δεν είναι δυνατό να νοήσει κανείς ένα χρώμα αλλά να το δει, ούτε να νοήσει έναν ήχο αλλά να τον ακούσει. Αλλά κι αν ακόμα είναι επικτό να γνωρίζει κανείς και να μεταδίδει αυτά που γνωρίζει, πώς θα συμβεί ώστε εκείνος που ακούει να εννοήσει το αυτό πράγμα;... ([Αριστοτέλης], *Περί Ξενοφάνους, περί Ζήνωνος, περί Γοργίου* 979a12-980b21, §§21-23)

Η τελευταία φράση εισάγει ένα νέο πρόβλημα –που είναι και το ουσιαστικότερο για τον ίδιο τον ρήτορα. Η αναντιστοιχία μιας περιγρα-

φής με το αντικείμενο αναφοράς της μπορεί να υπονομεύει τη δυνατότητα αληθούς λόγου, νομιμοποιεί ωστόσο τη μυθοπλασία: μας λέει, απλά, ότι αυτός που μιλάει δεν λέει την αλήθεια. Η νέα όμως πρόταση αμφισβητεί ακόμη και την επικοινωνία ανάμεσα σε δύο διαφορετικούς φορείς λόγου. Η αποδοχή της θα σήμαινε, αναγκαστικά, αμφισβήτηση της πιο στοιχειώδους λειτουργίας του ρήτορα. Τα αποτελέσματα της αυτονομίας του λόγου θα ήταν κατ' αυτή την έννοια μοιραία και ανεπιθύμητα.

Αλλά σε ποιο βαθμό ο ίδιος ο Γοργίας ασπαζόταν τα συμπεράσματα του *Περί του μη όντος*; Κι ακόμη, σε ποιο βαθμό η αποδοχή τους τον καθιστούσε υπέρμαχο ενός σχετικισμού, αν όχι και αγνωστικισμού; Από τη στιγμή που η αποδοχή τους θα σήμαινε ουσιαστική υπονόμηση της αξίας οποιουδήποτε λόγου, θα έπρεπε να δεχτούμε ότι ο Γοργίας, ανακοινώνοντας το επιχείρημα του *Περί του μη όντος*, θα διαφήμιζε το επάγγελμά του με τον πιο ακραίο ή και αυτοκαταστροφικό τρόπο. Ίχνη αυτής της τάσης μπορεί κανείς να διαπιστώσει στο *Εγκώμιό* –από όπου, όπως είδαμε, προκύπτει ότι η εξαπάτηση ή ακόμη και η έκφραση αντινομιών αποτελεί μέρος της ρητορικής τέχνης. Αποκομμένο από τα ιστορικά του συμφραζόμενα, το σύστημα του Γοργία φαίνεται πράγματι ευάλωτο στις δυσκολίες που το ίδιο αναδεικνύει. Στην προοπτική ωστόσο της άσκησης ενός καινούριου επαγγέλματος, το εγχείρημα του Γοργία γίνεται αρκετά πιο κατανοητό: οι «ταχυδακτυλουργικές» ικανότητες του ρήτορα πρέπει να συνιστούσαν αναπόσπαστο μέρος της γοητείας και της επιτυχίας του.²⁶

Χωρίς να είμαστε σε θέση να αναπλάσουμε την εικόνα της τέχνης όπως την εννοούσαν οι ίδιοι οι φορείς της –καθώς, με εξαίρεση την κωμωδία του Αριστοφάνη, οι παλαιότερες ανεξάρτητες μαρτυρίες που διαθέτουμε για αυτό το ζήτημα προέρχονται από τον επόμενο αιώνα– μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για την επιτυχία της. Αυτή η επιτυχία εξηγεί και το ενδιαφέρον των επιγόνων του Γοργία για το έργο του. Ο ίδιος ο Πλάτων καταγράφει την επιτυχία της μεθόδου του Γοργία στον ομώνυμο διάλογο, καθώς τον παρουσιάζει να διηγείται το εξής ανέκδοτο:

Γιατί μου έχει συμβεί πολλές φορές να πάω με τον αδελφό μου και με άλλους γιατρούς σε κάποιον άρρωστο που δεν ήθελε να

πιοι ένα φάρμακο ή να αφήσει τον γιατρό να τον εγχειρήσει ή να του κάνει καυτηριασμό, κι ενώ ο γιατρός δεν μπορούσε να τον πείσει, τον έπειθα εγώ —όχι με άλλη τέχνη παρά με τη ρητορική (Γοργίας 456A-B).

Αυτό που, κατά τη μαρτυρία του Πλάτωνα, διαφημίζει ο Γοργίας δεν είναι η γνώση αλλά η τεχνική και η επιτυχία του, που δεν θα είχαν σχέση με την ίδια την αλήθεια (αφού μέρος αυτής της τεχνικής θα ήταν να παρουσιάζει την πραγματικότητα με όποιον τρόπο θα το επιθυμούσε²⁷) όσο με την εξασφάλιση της εύνοιας του ακροατηρίου. Το ότι η τεχνική του ήταν πρακτική και αθεμελίωτη (αφού ακόμη και η γνωσιολογία που διέθετε την υπονόμει) δεν θα αποτελούσε κατ' ανάγκην πρόβλημα για τον ίδιο τον Γοργία. Αυτό που προείχε ήταν η άμεση επιτυχία, όπως η απόφαση ενός σώματος δικαστών ή η νίκη σε μια φιλοσοφική επίδειξη, το «πρέπον», ο «καιρός».²⁸

Υπέρ Παλαμήδους Απολογία

Ένα από τα πεδία στα οποία η τέχνη που δίδασκε ο Γοργίας θα γνώριζε ιδιαίτερη επιτυχία ήταν, ασφαλώς, τα σώματα των δικαστηρίων. Οι δικανικοί λόγοι που μας παραδόθηκαν μαρτυρούν συστηματική προσπάθεια ανάπτυξης εύλογων επιχειρημάτων για την υπεράσπιση διαφόρων υποθέσεων. Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν και κατά πόσον οι συγγραφείς αυτών των αγορεύσεων (οι «δικηγόροι», θα μπορούσαμε να πούμε, της εποχής) αισθάνονταν δεσμευμένοι απέναντι σε κάποια ηθική δεοντολογία, που θα τους υποχρέωνε να περιγράφουν την αλήθεια.²⁹ Ωστόσο, η πρακτική φύση του επαγγέλματός τους ενδεχομένως καταστρατηγούσε εκ προοιμίου ή τουλάχιστον υπονόμει τη δυνατότητα ενός τέτοιου προβληματισμού. Αφήνοντας κατά μέρος το γενικότερο ερώτημα της ηθικής δέσμευσης που θα είχαν οι συγγραφείς δικανικών λόγων, ας περιοριστούμε σε μια ειδική και συχνά παρεξηγημένη περίπτωση, που αφορά τη σύνταξη επιχειρημάτων από το είκος, επιχειρημάτων, δηλαδή, που αντλούν τη δύναμή τους από την αληθοφάνεια.

Η πρώτη σωζόμενη θεωρητική πραγμάτευση των επιχειρημάτων από το εἶκός μας παραδίδεται από τον Πλάτωνα, όταν στον Φαῖδρο μιλάει με περιφρόνηση για όσους, όπως ο Γοργίας και ο δάσκαλός του Τεισίας, προτίμησαν τα εἰκότα από τα ἀληθῆ (Φαῖδρος 267A). Αυτή η κατηγορηματική κρίση αντανακλά μια εκτίμηση κατά την οποία, γνωρίζοντας τόσο τα ἀληθῆ όσο και τα εἰκότα, άνθρωποι όπως ο Γοργίας και ο Τεισίας διάλεγαν να ασχοληθούν με τα δεύτερα. Στο πλαίσιο της πρακτικής του επαγγέλματος η επιλογή αυτή θα μπορούσε να είναι εύλογη. Θα μπορούσαμε δηλαδή να φανταστούμε πως αν η ἀλήθεια καθιστούσε τον κα-

αντικείμενο συζήτησης παρά μόνο αργότερα, με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Όπως δηλαδή συμβαίνει συχνά στην ιστορία των ιδεών, η θεματοποίηση και η αξιολόγηση της ανακάλυψης δεν συνιστά προϊόν της εποχής που την παρήγαγε. Έτσι, δεν πρέπει να μας προκαλεί κατάπληξη το γεγονός ότι, σε ένα από τα πρώτα δείγματα αυτού του επιχειρήματος, στον *Παλαμήδη* του Γοργία, ο όρος «εἰκός» απαντά μόνο μία φορά (ΠΑ § 9).

Προτού περάσουμε στο επίχειρμα του Γοργία, ας επισημάνουμε μια βασική διαφορά ανάμεσα στην *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία* και το *Ελένης Εγκώμιο*. Στο *Εγκώμιο* ο Γοργίας προσπερνάει τα γεγονότα και ασχολείται με την ερμηνεία τους. Σε αντίθεση με τις νεωτερικές προσπάθειες των συγχρόνων του να αποδείξουν ότι η Ελένη δεν πήγε ποτέ στην Τροία, ο Γοργίας επιλέγει μια διαφορετική ανάγνωση της παραδοσιακής εκδοχής –ανάγνωση που δεν θίγει στο παραμικρό τα ίδια τα γεγονότα.³⁴ Η πρωτοτυπία του *Εγκωμίου* δεν έγκειται στη διαστρέβλωση της πραγματικότητας –η ίδια η πραγματικότητα, με την έννοια του πώς ακριβώς έγιναν τα πράγματα, έχει δευτερεύουσα αξία– αλλά σε μια κριτική παρουσίασή της –που ορισμένες φορές αγγίζει τα όρια του σκεπτικισμού–.³⁵ Αυτό που ενδιαφέρει τον Γοργία του *Εγκωμίου* δεν είναι πώς έγιναν τα πράγματα αλλά πώς πρέπει να ερμηνευτούν. Αντίθετα, στην *Απολογία* η ερμηνεία της πράξης είναι δεδομένη· αυτό που μένει να οριστεί είναι ο δράστης της.

Η *Απολογία* δεν εκφράζει αμφιβολίες ως προς την αξία ενός αυτόπτη μάρτυρα, ούτε επιφυλάξεις ως προς τη δυνατότητά του να προσδιορίσει την αλήθεια:

Γιατί αν γνωρίζεις, το γνωρίζεις είτε επειδή το είδες με τα μάτια σου, είτε επειδή συμμετείχες ο ίδιος, είτε από πληροφορίες κάποιου που συμμετείχε. Αν μεν το είδες με τα μάτια σου, πες σ' αυτούς εδώ τον τρόπο, τον τόπο, το χρόνο, πότε, πού και πώς το είδες· αν πάλι συμμετείχες, είσαι και συ ένοχος για τις ίδιες κατηγορίες· και αν το άκουσες από κάποιον που συμμετείχε, ποιος είναι αυτός, ας έρθει ο ίδιος, ας παρουσιαστεί, ας καταθέσει ως μάρτυρας. Γιατί έτσι, με τη μαρτυρία του, η κατηγορία θα είναι πιο πειστική.³⁶

Ακόμη πιο έντονη είναι η παραφωνία της Απολογίας ως προς το Περρί του μη όντος, αλλά και ως προς την αντίληψη που αποδίδει ο Φαίδρος στον Γοργία στο εξής χωρίο:

Είναι λοιπόν φανερό ότι δεν γνωρίζεις αυτά για τα οποία με κατηγορείς· απομένει λοιπόν ότι τα πιστεύεις χωρίς να τα γνωρίζεις. Όμως εσύ, θρασύτερε απ' όλους τους ανθρώπους, εμπιστεύεσαι την πίστη, το πιο άπιστο πράγμα, όταν δεν γνωρίζεις την αλήθεια, και έχεις το θράσος να κατηγορείς έναν άνθρωπο για ζήτημα ζωής και θανάτου; Τι, ξέρεις ότι αυτός έκανε αυτή την πράξη; Μα ο καθένας μπορεί να έχει γνώμη για όλα τα πράγματα, και ως προς αυτό δεν είσαι εσύ πιο σοφός από τους άλλους. Δεν πρέπει όμως να εμπιστευόμαστε αυτούς που πιστεύουν, αλλά αυτούς που ξέρουν, ούτε να θεωρούμε την πίστη ως πιο αξιόπιστη από την αλήθεια, αλλά αντίθετα την αλήθεια πιο αξιόπιστη από την πίστη (ΠΑ §24).

Μαρτυρίες όπως οι παραπάνω μας δείχνουν ότι τα επιχειρήματα από το εἶκός δεν προϋποθέτουν κατ' ανάγκην την υποβάθμιση της αλήθειας –αν και, χωρίς αμφιβολία, ενέχουν μια τέτοια δυνατότητα, καθώς αυτό που αρχικά παρουσιαζόταν σαν φυσική συνέπεια της απουσίας αντικειμενικών μαρτυριών για κάποιο γεγονός μπορούσε, στην πορεία της αξιοποίησής του, να γίνει πηγή για την παραγωγή παραπλανητικών εικασιών.

Έτσι, σε αντίθεση με το Εγκώμιο, η Απολογία δεν εκδηλώνει το παρामीκρό ενδιαφέρον για τη δύναμη της εξαπάτησης: ο Γοργίας εδώ δεν δεσμεύεται από τη θέση της αυτονομίας του λόγου και επισημαίνει ως μειονέκτημα της «δικογραφίας» την έλλειψη μαρτύρων. Η ίδια η υπόθεση της αγόρευσης και η συγκεκριμένη εκδοχή της που υιοθετείται δηλώνουν, τηρουμένων των αναλογιών, έναν συντηρητισμό: ο Γοργίας προϋποθέτει και αναπαράγει την κοινότητα για τις αρχαίες πηγές αντίληψη, κατά την οποία ο Παλαμήδης κατηγορείται για προδοσία χωρίς άμεσα αποδεικτικά στοιχεία, και επομένως άδικα.

Ο Παλαμήδης αντιπροσωπεύει και για τον Γοργία τον χαρακτηριστικότερο τύπο του ανθρώπου που καταδικάστηκε άδικα. Στην πε-

ρίπτωση της Απολογίας, η προσφυγή στο επιχείρημα από το εἶκός προκύπτει ως αναγκαστική πορεία, «δεύτερος πλους», τον οποίο δεν μπορεί παρά να ακολουθήσει κανείς από τη στιγμή που δεν διαθέτει άμεσες μαρτυρίες. Το κείμενο αυτό είναι μια σύνθεση απαλλαγμένη από τις εσωτερικές αντιφάσεις του Εγκωμίου ή τις ερεθιστικές προκλήσεις του Περί του μη όντος: μια αγόρευση, που χωρίς επιφύλαξη, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως πρότυπο δικανικού λόγου.³⁷ Η πρωτοτυπία του, λοιπόν, δεν έγκειται στις γνωσιολογικές του αξιώσεις, αλλά στην εφαρμογή του επιχειρήματος, που, όπως και στην περίπτωση του Περί του μη όντος, συνίσταται στην ελεατική εις άτοπον απαγωγή. Η μορφή είναι περίπου η ακόλουθη: δεν είμαι ο προδότης· γιατί αν ήμουν, θα έπρεπε να είχα μιλήσει· αν είχα μιλήσει, θα έπρεπε να είχα συναντήσει κάποιον· αν είχα συναντήσει κάποιον, θα έπρεπε να έχω συνεννοηθεί μαζί του· για να συνεννοηθώ, θα έπρεπε να είχα μια κοινή γλώσσα· δεν είχα κοινή γλώσσα, άρα: ή δεν συνεννοήθηκα (επομένως δεν πρόδωσα), ή χρησιμοποίησα διερμηνέα (οπότε υπάρχει μάρτυρας· αλλά δεν υπάρχει, επομένως δεν πρόδωσα).

Η συλλογιστική μέθοδος που χρησιμοποιείται έγκειται στον αποκλεισμό των μη εύλογων δυνατοτήτων που προκύπτουν από μια θεωρητική διάκριση· και πρώτος διδάξας αυτής της μεθόδου είναι ο ίδιος ο Παρμενίδης. Πίσω από αυτή την ενδιαφέρουσα, ωστόσο, τυπική ομοιότητα διακρίνει κανείς βαθύτερες και καθοριστικότερες διαφορές.³⁸ Η εύλογη πορεία που για τον Γοργία στοιχειοθετεί το δρόμο της αληθοφάνειας,³⁹ για τον Παρμενίδη ταυτιζόταν, στο οντολογικό μέρος του ποιήματός του, με τον μοναδικό δρόμο της απόλυτης αλήθειας. Στον Παρμενίδη η απαγωγική πορεία της σκέψης συνιστούσε αναγκαία αλλά όχι και ικανή συνθήκη για την εκφορά αληθούς λόγου· η έσχατη εγγύηση ήταν πάντα η παρουσία της θεάς. Απεναντίας, ο Γοργίας δεν ενδιαφέρεται για τη θεμελίωση της αλήθειας αλλά για την πειστικότητα του λόγου –την επιτυχία που θα είχε ένα επιχείρημα ώστε να κερδίσει ένα συγκεκριμένο ακροατήριο κατά την εκφορά του από έναν εκπαιδευμένο στην τέχνη ομιλητή. Η καθοριστική για το σύστημα του Παρμενίδη διάκριση αλήθειας και αληθοφάνειας χάνει το νόημά της στο έργο του Γοργία. Αλλά θα ήταν λάθος να πιστέψουμε ότι το γεγονός αυτό καθιστά τον «ρήτορα», σε αντιδιαστολή με τον «φι-

λόσοφο», λάτρη του ψεύδους. Οι επιφυλάξεις που διατυπώνει ο Γοργίας ως προς τη δυνατότητα του λόγου να αναπαριστά την αλήθεια δεν οδηγούν κατ' ανάγκην σε κάποιο δόγμα σχετικισμού –πολύ λιγότερο αγνωστικισμού. Ο λόγος διατηρεί την αξία του στην επικοινωνία και, ανάλογα με το περιεχόμενο και τον τρόπο εκφοράς του, γίνεται περισσότερο ή λιγότερο αποδεκτός. Η επιτυχία του είναι δεδομένη, αλλά χωρίς καμία γνωστή σε μας σχέση με την πραγματικότητα: ο λόγος είναι αυτόνομος (όπως στο *Εγκώμιο* και στο *Περί του μη όντος*) ή, τουλάχιστον, μπορεί να είναι (όπως στην *Απολογία*).

Αυτή η κάπως επιλεκτική ιστορική αναδρομή μας επέτρεψε να παρακολουθήσουμε το πέρασμα από τον υπαγορευόμενο από τη θεά, και επομένως ετερόνομο, λόγο του Παρμενίδη στον αυτόνομο λόγο του «ρήτορα» Γοργία – πέρασμα που δεν συνδέεται τόσο με το ύφος ή τη μέθοδο που ακολουθείται όσο με τις κατηγορίες που προϋποτίθενται. Από αυτή την άποψη, η ισχυρότερη μεταβολή φαίνεται να αφορά την ίδια την έννοια της πειθούς, η οποία, διαπιστευμένη πλέον στα χέρια του ρήτορα, αποκτά μια αποτελεσματικότητα που δεν δεσμεύεται παρά μόνο από τον στόχο και τις προθέσεις του εκάστοτε φορέα της. Σε συνδυασμό με τη θεματοποίηση της αληθοφάνειας, η τελευταία δυνατότητα μπορεί να οδηγήσει σε πλήρη αποκοπή από την αλήθεια: στην πειστική παραπλάνηση που πράγματι καταλογίζουν στη ρητορική οι εχθροί της. Στα κεφάλαια που ακολουθούν θα παρακολουθήσουμε τη στάση που αναπτύσσει ο Πλάτων απέναντι στη ρητορική, ή καλύτερα απέναντι στο αντικείμενό της, τη δύναμη της πειθούς: πιο συγκεκριμένα, θα δούμε με ποιον τρόπο κατορθώνει να απαλλαγεί από τους κινδύνους που διαγράφονται στο σύστημα του Γοργία, προκειμένου να εκμεταλλευτεί την κύρια συμβολή της τέχνης του: την αποτελεσματικότητά της στο πεδίο της πολιτικής.

Σημειώσεις

¹DK B 6. 3-9 –εφόσον βέβαια ακολουθήσουμε το κείμενο του Diels με την προσθήκη του «εἴργω» στον στίχο 3. Βλ., ωστόσο, τη διαφορετική πρόταση του Νεχαμά 1981, η οποία ενισχύει την ανάγνωση που υιοθετούμε πιο κάτω.

²Η σχετική ένσταση διατυπώνεται από τον Verdenius 1942, 51. Για μια συνοπτική καταγραφή των βασικών αναγνώσεων βλ., ακόμη, Owen 1986, 5 (που συντάσσεται με τον Verdenius). Συνοδινού 1981, 45-47.

³Η μοναδική προγενέστερη χρήση του όρου που σώζεται σε φιλοσοφικές πηγές είναι στο απόσπασμα 35 του Ξενοφάνη –ο οποίος, κατά τη δοξογραφική παράδοση, υπήρξε δάσκαλος του Παρμενίδη–, στην έκφραση «ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι», όπου η παρουσία του όρου σύγκρισης (η δοτική «τοῖς ἐτύμοισι») καθιστά πολύ πιο πειστική την υποψηφιότητα της αληθοφάνειας. Η υποψηφιότητα της αληθοφάνειας έχει αξιοποιηθεί με διαφορετικούς τρόπους από τους διάφορους μελετητές του ποιήματος. Από τις σημαντικότερες και πιο γόνιμες ερμηνείες είναι εκείνη του Reinhardt 1916, κατά την οποία το καθοριστικό στοιχείο στο περιεχόμενο του δεύτερου μέτρους είναι η αποδοχή του από τους ανθρώπους.

⁴Στα παραθέματα του *Τίμαιου* ακολουθώ τη μετάφραση του Βασίλη Κάλφα.

⁵Για τις σχετικές μαρτυρίες από την αρχαϊκή εποχή βλ. Buxton 1982, κεφ. 2· Gross 1985, κεφ. 1.

⁶Για τη «συνεργασία» αυτών των ετερόκλητων προσωποποιήσεων, βλ. Mourelatos 1970, 160.

⁷Ευριπίδης, *Αντιγόνη* απ. 70 Nauck.

⁸Κατά τη συνήθη άποψη, η γέννηση της ρητορικής τέχνης σηματοδοτείται από τη δημοσίευση των εγχειριδίων του Κόρακα και του Τεισία, τα οποία ανταποκρίνονταν στον μεγάλο αριθμό δικών που διεξάγονταν μετά την εκδίωξη των τυράννων από τις Συρακούσες (Κικέρων, *Brutus* 12.46). Πβ. Guthrie

1991α, 447, σημ. 9 με παραπομπή στη *RE* XI, 1379-81· Kennedy 1963, 26-70· de Romilly 1994, 100-01. Για ειδικότερο σχολιασμό και κριτική αξιολόγηση, βλ. ακόμη Hinks 1940, Wilcox 1942, Kennedy 1959. Το κατά πόσον η «ρητορική τέχνη» πράγματι αποτελεί προϊόν του πέμπτου αιώνα ή αντανακλά μεταγενέστερη κατασκευή (του τέταρτου αιώνα) είναι στις μέρες μας επίμαχο ερώτημα (πβ. Cole 1991).

⁹Με την πιθανή εξαίρεση του *Αγαμέμνονα* 105 κ.ε., για την οποία βλ. Buxton 1977, 85-87. Βλ. επίσης *E.* 826-8, όπου η Αθηνά αναφέρεται στην (προφανώς βίαιη) πειθώ που άσκησε πάνω της ο Δίας· πβ. Buxton 1977, 107.

¹⁰*E.* 81-82· πβ. 886. Για τη χρήση του «θελκτήριος» σε ερωτικά συμφραζόμενα βλ., π.χ. Verdenius 1981, 123.

¹¹Για αυτή την απόδοση του «πειθώ» βλ. Mourelatos 1970, 138, σημ. 8.

¹²Όπως παρατηρεί ο Buxton 1977, 108, ο λόγος που απευθύνει η Αθηνά στις Ευμενίδες απηχεί τον ερωτικό τόνο της περιγραφής που χρησιμοποιούσε η Κλυταιμνήστρα αναφερόμενη στον άντρα της (*A.* 1439).

¹³Πβ. Buxton 1977, 109.

¹⁴Για το σημασιολογικό φάσμα του «λόγου» βλ., π.χ., Guthrie 1962-1981, τ. 1, 419-24.

¹⁵Γοργίας 452E-453A = DK A28· πβ. 454E-455A. Ο Segal 1962, 115, διακρίνει στη χρήση της λέξης *δημιουργός* αναφορά σε μια συστηματική τεχνική. Το κατά πόσον ο ορισμός οφείλεται στον Γοργία ή στον Πλάτωνα έχει αμφισβητηθεί· ανάλογες αμφιβολίες διατυπώνονται και για τη χρήση του όρου *ρήτορική*· βλ. Cole 1991, 2.

¹⁶Η μετάφραση των παραθεμάτων από τους λόγους του Γοργία είναι του Παύλου Καλλιγά (στον Σκουτερόπουλο 1991).

¹⁷Για μια αρχαιότερη σύνδεση της πειθούς με το λόγο σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα πβ. Δημόκριτος, DK B 51. Για τον Γοργία ως εκπρόσωπο της νεωτερικής αντίληψης που θεωρεί το λόγο ως κατ' εξοχήν όχημα της πειθούς βλ. Noël 1989.

¹⁸Πβ. Παρμενίδης, DK B 8.52, με το σχόλιο του Verdenius 1981, 124. Για τον Γοργία βλ. ακόμη *EE* §13· πβ. τον πιο ακραίο ισχυρισμό του απ. 23, με την ανάλυση του Rosenmeyer 1955.

¹⁹Ο χαρακτηρισμός *ἔνθεοι* που χρησιμοποιεί για τις επωδές ο Γοργίας, πα-

ραπέμποντας προφανώς στη «μαγική» δύναμη του λόγου, φαίνεται ότι συνιστά οριακή περίπτωση.

²⁰Σύμφωνα με το δόγμα των τεσσάρων χυμών, η κυριαρχία μέσα στον ίδιο οργανισμό του αίματος, του φλέγματος, της μαύρης ή της ξανθής χολής αντιστοίχως ήταν υπεύθυνη για τη διαφορετική συμπεριφορά που επεδείκνυαν διαφορετικοί ασθενείς στη χορήγηση των ιατρικών αγωγών.

²¹Θεωρώ ότι η χρήση του όρου *ἀλήθεια* στο *ΕΕ* §1 δεν εκφράζει την πεποίθηση του ίδιου του Γοργία αλλά μάλλον έναν κοινό τόπο σύμμετρο προς το κλίμα της υπόλοιπης εισαγωγικής παραγράφου.

²²Για την αυτονομία του λόγου σε σχέση με τα πράγματα πβ. Verdenius 1981, 116· Porter 1993, 271 με βιβλιογραφική παραπομπή στη σημ. 12.

²³Κατά τη δοξογραφική παράδοση (DK 31 A7) ο Γοργίας είναι μαθητής του Εμπεδοκλή, που με τη σειρά του είχε μαθητεύσει στον Παρμενίδη.

²⁴Βλ. Σέξτος, *Προς μαθηματικούς* VII 79-80.

²⁵Στα παραθέματα από το *Περί του μη όντος* ακολουθώ τη μετάφραση του Νίκου Σκουτερόπουλου.

²⁶Όπως παρατηρεί ο Dodds 1959, 8, «αν προοριζόταν για κάτι παραπάνω από ένα ιδιοφυές παίγνιον ή *jeu d'esprit* –μια παρωδία, ίσως, της ελεατικής λογικής– μας δημιουργεί κατάπληξη το γεγονός ότι ούτε ο Πλάτων ούτε ο Αριστοτέλης κάνουν την παραμικρή νύξη σε αυτό, και ότι ο μοναδικός συγγραφέας που πράγματι το κάνει, δηλαδή ο Ισοκράτης, ο οποίος διετέλεσε προσωπικός μαθητής και θαυμαστής του Γοργία, το αναφέρει μόνο ως υπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον που τον βοηθούσε να αποδείξει “ὅτι ῥᾶδιόν ἐστι, περὶ ὧν ἂν τις πρόσθῃται, ψευδῇ μηχανήσασθαι λόγον” (*Ελένη* 1-4)».

²⁷Η τάση αυτή ως γενικότερο χαρακτηριστικό της εποχής καταγράφεται στις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, στον αγώνα του Ἄδικου Λόγου με τον Δίκαιο (889 κ.ε.). Βλ., γενικά, Guthrie 1991β, 63 κ.ε.· ειδικότερα, O'Reagan 1992.

²⁸Όπως επισημαίνει ο Kennedy 1963, 66-67, ο όρος *καιρός*, που αργότερα θα αναπτυχθεί συστηματικά, κυρίως από τον Ισοκράτη, χρησιμοποιείται και από τον Γοργία στην *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία* §22.

²⁹Ας θυμηθούμε ότι, ακόμη και στα σημερινά δικαστήρια, οι δικηγόροι αγορεύουν χωρίς να ορκίζονται.

³⁰Πβ. τη διαφορετική εκδοχή που παραδίδει ο Αριστοτέλης για την περίπτωση του Κόρακα, στη *Ρητορική* 1402a.

- ³¹Έχουμε ακόμη κείμενα που μιλούν για κίνδυνο χρηματισμού των «πραγματικών μαρτύρων». Πβ. Kennedy 1963, 32, ο οποίος, όπως επισημαίνει ο Gagarin 1994, 50, φαίνεται να αντλεί το επιχείρημά του από τον Αριστοτέλη, *Ρητορική* 1376a17-23.
- ³²Για τις μαρτυρίες που προέρχονται από τους ρητορικούς λόγους βλ. Gagarin 1994.
- ³³Βλ. Gagarin 1994· για την περίπτωση του Γοργία πβ. de Romilly 1994, 105 κ.ε.
- ³⁴Ο όρος *εἰκός* χρησιμοποιείται και εδώ (*ΕΕ* § 5), αλλά και πάλι χωρίς την τεχνική του σημασία.
- ³⁵Ο Γοργίας του *Εγκωμίου* δεν δηλώνει αδιαφορία για την ίδια την αλήθεια. Πβ. §1: *λόγω δ' ἀλήθεια*· §2: *δείξαι...τᾶληθές*.
- ³⁶*ΠΑ* § 22. Πβ. ακόμα τον ενδιαφέροντα συλλογισμό της §23 που καταλήγει: *τὰ μὲν γὰρ ἀγέννητα πῶς ἂν δύναίτο μαρτυρηθῆναι;*
- ³⁷Έχει ενδιαφέρον η ομοιότητα που διαπιστώνεται ανάμεσα στους λόγους του Παλαμήδη και του πλατωνικού Σωκράτη (βλ. Coulter 1964· Feaver και Hare 1981).
- ³⁸Για τις ομοιότητες βλ., γενικά, Guthrie 1991α, 240 κ.ε.
- ³⁹Ο διαφορετικός προσανατολισμός του *Περί του μη όντος* και της *Απολογίας* είναι, από αυτή την άποψη διαφωτιστικός: στο *Περί του μη όντος* η αληθοφάνεια συμπίπτει με, και θεμελιώνει, την πλάνη· στην *Απολογία* υποδεικνύει τη μόνη εύλογη πορεία.

Κεφάλαιο δεύτερο

ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ: Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ

*ταῦτα καὶ θαυμάζων, ὦ Γοργία, πάλαι ἐρωτῶ
ἥτις ποτὲ ἡ δύναμις ἐστὶν τῆς ῥητορικῆς. δαι-
μονία γάρ τις ἔμοιγε καταφαίνεται τὸ μέγε-
θος οὕτω σκοποῦντι*

Γοργίας 456A

Η αυτονομία του λόγου, που τόσο ένθερμα διακήρυσσε ο Γοργίας, θα αποτελούσε ακαταμάχητη πρόκληση για τον Πλάτωνα· η ακριβώς αντίθετη θέση, η αναγκαία προσάρτηση του λόγου στην αλήθεια, θα γινόταν κεντρικό αίτημα της πλατωνικής διαλεκτικής. Η πλατωνική θέση αντλεί τα ισχυρότερα ερείσματά της από τη «σωκρατική» ταύτιση αρετής και γνώσης: αν η άσκηση της αρετής προϋποθέτει τη γνώση, τότε πράγματι ο Γοργίας ανοίγει το δρόμο στον αμοραλισμό – κατά τη μαρτυρία του ίδιου του Πλάτωνα, ο Γοργίας συνήθιζε να περιγελά όσους ισχυρίζονταν ότι διδάσκουν την αρετή.¹ Οι ηθικές συνέπειες της ρητορικής του Γοργία εξετάζονται πιο αναλυτικά στον ομώνυμο διάλογο, όπου ο Πλάτων εξηγεί την απέχθειά του για αυτού του είδους την «τέχνη». Ωστόσο ο Γοργίας δεν εκφράζει την οριστική ετυμηγορία του Πλάτωνα για τη ρητορική. Στον Φαίδρο – με ορατό και ρητά δηλωμένο στόχο όχι πια τον Γοργία αλλά το μαθητή του Ισοκράτη –² ο Πλάτων επιστρέφει σε μια εποικοδομητική μορφή κριτικής, η οποία επιτρέπει στη ρητορική να συνυπάρχει, και μάλιστα κατά τρόπο γόνιμο, με τη διαλεκτική.³ Θα μπορούσε κανείς να ερμηνεύσει αυτή την αλλαγή στη στάση του Πλάτωνα ως αποτέλεσμα επανεξέτασης και αναθεώ-

ρησης των αρχικών του απόψεων· όμως αυτή δεν είναι η ανάγνωση που θα υιοθετήσουμε. Αποκρυπτογραφώντας ορισμένες από τις συχνές αναφορές του Πλάτωνα στην ιατρική τέχνη θα διαπιστώσουμε ότι πίσω από αυτή τη φαινομενική ασυνέχεια κρύβεται η συστηματική διάρθρωση ενός διαλόγου ανάμεσα στον ίδιο και τον Γοργία. Σκοπός του Πλάτωνα είναι να εξασφαλίσει τις ηθικές και γνωσιολογικές προκείμενες της ρητορικής έτσι ώστε να μπορέσει να την οικειοποιηθεί.⁴ Καθόλου τυχαία, η γλώσσα που επιλέγει για τη συνομιλία του με τον αντίπαλό του είναι η γλώσσα που εκείνος είχε εισηγηθεί: η γλώσσα της αναλογίας ανάμεσα στον ρήτορα και τον γιατρό, την ψυχή και το σώμα.

Ιατρική αναλογία και ιατρική δεοντολογία

Απαρχές της ιατρικής ηθικής

Σύμφωνα με το *Ελένης Εγκώμιο*, ο τρόπος με τον οποίο ένας λόγος επηρεάζει μια ψυχή είναι ανάλογος με τον τρόπο που ένα φάρμακο δρα σε ένα ορισμένο σώμα. Και στις δύο περιπτώσεις, το αποτέλεσμα δεν είναι ενιαίο, παρά εξαρτάται από τη «συμβατότητα» των συγκεκριμένων στοιχείων που έρχονται σε επαφή. Η ιδέα της αλληλεπίδρασης αυτού του είδους είναι νεωτερική, και πηγάζει, όπως είπαμε, από παρατηρήσεις της ιπποκρατικής ιατρικής. Ο Γοργίας, που φαίνεται να είναι ο εισηγητής της ιατρικής αναλογίας,⁵ πράγματι αναφέρεται ρητά στο δόγμα των τεσσάρων χυμών, κατά το οποίο η κυριαρχία ενός από αυτούς είναι υπεύθυνη για τη διαφορετική συμπεριφορά που επιδεικνύουν διαφορετικοί ασθενείς στη χορήγηση των ιατρικών αγωγών. Έτσι, αγωγές που λειτουργούσαν ευεργετικά στην περίπτωση ενός ασθενούς μπορούσαν να επιφέρουν βλάβη στην περίπτωση ενός άλλου – γι' αυτό και μέρος της τέχνης του γιατρού αποτελούσε η εκτίμηση της σύστασης του οργανισμού που έπρεπε να θεραπευτεί. Κατά πόσον, όμως, η γνώση του γι'ατρού, η οποία τον οδηγούσε στη σχετική εκτίμηση, τον υποχρέωνε να προχωρήσει στη θεραπεία του ασθενούς, τον ανάγκαζε δηλαδή να χρησιμοποιεί τα φάρμακα πάντοτε ως ιάματα και ποτέ ως δηλητήρια;⁶ Με κάπως αναχρονιστικούς όρους θα

μπορούσε κανείς να απαντήσει ότι το πέρασμα από τη μαγεία στην ιατρική περιορίζει αυτή την αμφισημία. Πράγματι, για να καταλάβουμε τι εννοεί ο Γοργίας όταν λέει πως «κάθε φάρμακο εξάγει από το σώμα διαφορετικούς χυμούς, και άλλα σταματούν την αρρώστια ενώ άλλα τη ζωή» δεν χρειάζεται να λάβουμε υπόψη μας καμία αμφισημία του όρου *φάρμακον*: το κείμενο μπορεί να αναφέρεται απλώς στην ύπαρξη διαφορετικών *ιαμάτων*, τα οποία πράγματι έχουν τη δύναμη να εξάγουν διαφορετικούς χυμούς από διαφορετικά σώματα –κι έτσι να οδηγούν σε διαφορετικά αποτελέσματά.⁷ Το γεγονός ότι άλλες αγωγές θεραπεύουν ενώ άλλες επιδεινώνουν την ασθένεια, ανάλογα πάντα με την κράση του ανθρώπου στον οποίο χορηγούνται, δεν συνεπάγεται σε τελευταία ανάλυση τίποτε παραπάνω από την απλή δυνατότητα που έχει ο γιατρός να επιφέρει το θάνατο.

Το ότι, ωστόσο, ο γιατρός γνωρίζει πώς να χρησιμοποιεί τα φάρμακα για να ωφελεί ή για να βλάπτει, φροντίζει όμως πάντοτε για το πρώτο, αντανακλά μια εικόνα του ιατρικού επαγγέλματος που δεν ανταποκρίνεται αναγκαστικά στην πρακτική ή ακόμη και την ηθική της κλασικής αρχαιότητας. Η ύπαρξη ιατρικής δεοντολογίας κατά την εποχή αυτή δεν είναι καθόλου αυτονόητη. Όλοι βέβαια γνωρίζουμε ότι ο Ιπποκρατικός Όρκος, που χρησιμοποιείται ως τις μέρες μας, δεσμεύει τον γιατρό να λειτουργεί πάντοτε προς όφελος του ασθενούς (L IV 630 6-7) –όμως οι αμφιβολίες που διατυπώνονται τόσο ως προς τη χρονολόγηση όσο και ως προς την καθολική ισχύ αυτού του κειμένου μετριάζουν την αξία του ως μαρτυρίας για το συγκεκριμένο θέμα.⁸ Είτε δηλαδή ακολουθήσουμε το γενικότερο επιχείρημα της ετερογένειας που χαρακτηρίζει το περιεχόμενο των ιπποκρατικών κειμένων είτε το ειδικότερο επιχείρημα της μεταγενέστερης χρονολόγησης του Όρκου, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε ότι η μαρτυρία αυτού του κειμένου δεν αντιπροσωπεύει κατ' ανάγκην μια δεοντολογία που θα ακολουθούσαν όλοι, ή ακόμη και οι περισσότεροι, γιατροί της εποχής. Η εικόνα αυτή επιβεβαιώνεται από πηγές που θα χαρακτηρίζαμε πιο ουδέτερες, κι από αυτή την άποψη πιο έγκυρες: έτσι, στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Σωκράτης αναφέρει εν παρόδω έναν προφανώς τρέχοντα ορισμό, κατά τον οποίο γιατρός είναι ο «δυνατώτατος κάμνοντας φίλους εὖ ποιεῖν καὶ ἐχθροὺς κακῶς πρὸς νόσον καὶ ὑγίειαν».⁹ Η «νομιμότητα» αυτής της

αντίληψης εκφράζεται ακόμη καθαρότερα στον *Πολιτικό*, όπου ο Ξένος αναφέρεται στο παράδειγμα ενός γιατρού ο οποίος θα έφτανε στο σημείο να δωροδοκηθεί από συγγενείς ή άλλους εχθρούς του ασθενούς προκειμένου να τον θανατώσει (298A-B). Στον *Φαίδρο*, αν και χωρίς να σχολιάζει την ηθική διάσταση του προβλήματος, ο Σωκράτης διακρίνει τον γιατρό που απλώς γνωρίζει «θεωρητικά» –π.χ. από κάποιο γραπτό χειρίδιο ιατρικής– ποια φάρμακα ωφελούν και ποια βλάπτουν από εκείνον που έχει την πείρα που του επιτρέπει να αποφασίζει πότε να τα χορηγεί (268A-C). Αντιστρέφοντας τον συλλογισμό του *Φαίδρου*, ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* μιλάει για καταστάσεις κατά στις οποίες το ιατρικό βιβλίο ακόμη και μόνο του μπορεί να είναι καλύτερο από την πείρα του γιατρού, όταν δηλαδή ο ασθενής πιστεύει ότι ο γιατρός εξυπηρετεί τα συμφέροντα των εχθρών του (1287a). Εν πάση περιπτώσει, εξαιτίας προφανώς των κινδύνων που εγκυμονεί η χρήση των φαρμάκων, ο Πλάτων ορίζει ότι πρέπει να γίνεται μόνο από ανθρώπους με ειδικές γνώσεις. Έτσι, η *Πολιτεία* διακρίνει τον γιατρό που είναι σε θέση να θεραπεύει μόνο με το διαιτολόγιο και τη φυσική άσκηση από εκείνον που γνωρίζει πώς να χρησιμοποιεί και τα φάρμακα, και χαρακτηρίζει τον δεύτερο πιο ανδρείο (459C).

Το ότι προτεραιότητα και κύριο έργο του γιατρού είναι να θεραπεύει και όχι να βλάπτει πρέπει να αποτελούσε, και για την αρχαιότητα, κοινό τόπο και μέρος της διαφήμισης του ίδιου του επαγγέλματος.¹⁰ Το ερώτημα όμως παραμένει, κατά πόσον η όποια «επαγγελματική συνείδηση» του γιατρού θα του απαγόρευε πράγματι –κατά το ιδεώδες του Ιπποκρατικού Όρκου– να χρησιμοποιεί την τέχνη του και για να βλάπτει. Δυστυχώς δεν έχουμε κανένα στοιχείο που να μας επιτρέπει να υποθέσουμε την ύπαρξη σχετικής νομοθεσίας, μιας νομοθεσίας δηλαδή που θα απέτρεπε αυτού του είδους την κατάχρηση.¹¹ Το πιο ενδιαφέρον σχετικό στοιχείο μάς παραδίδεται από τον πλατωνικό νόμο «περί φαρμακείας»:

όποιος δώσει φάρμακο σε κάποιον για να προκαλέσει κακό είτε στον ίδιο είτε στους δικούς του, αλλά όχι για να επιφέρει το θάνατο,¹² ή για να βλάψει τα κοπάδια ή τα μελίσσια του, θανάσιμα είτε όχι, και καταδικασθεί ως ένοχος δηλητηριάσεως, αν εί-

ναι γιατρός πρέπει να θανατωθεί· αν είναι ιδιώτης, ας αποφασίσει γι' αυτόν το δικαστήριο τι πρέπει να πάθει ή τι πρόστιμο να πληρώσει. Όποιος πάλι με καταδέσμους¹³ ή γητέματα ή ξόρκια ή με άλλα οποιαδήποτε είδη μαγείας θεωρηθεί όμοιος μ' αυτόν που προκαλεί βλάβη, αν είναι μάντης ή εξηγητής παραδόξων φαινομένων, ας καταδικασθεί σε θάνατο. Αν όμως δεν έχει ιδέα από μαντική, αλλά κάνει τέτοια πράγματα, να εφαρμοσθεί γι' αυτόν το ίδιο που είπαμε πιο πάνω. Δηλαδή και γι' αυτόν ας ορίσει το δικαστήριο τι πρέπει να πάθει ή πόσο πρόστιμο πρέπει να πληρώσει (Νόμοι 933D-E).¹⁴

Ο νόμος διακρίνει ανάμεσα στον υπόδικο δηλητηρίασης που κατέχει μια τέχνη και σε εκείνον που είναι απλώς «ερασιτέχνης», και ορίζει την αυστηρότερη ποινή για τον πρώτο. Δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε αν η διάκριση αφορά την παρουσία ή απουσία πρόθεσης (θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι η τεχνική ανεπάρκεια του ερασιτέχνη λειτουργεί ως ελαφρυντικό, στο μέτρο που τον εμποδίζει να κατευθύνει «σωστά» τη δράση του) ή την προϋπόθεση ενός ηθικού κανόνα που ίσως δέσμευε μόνο τον «τεχνικό». Δεν είναι καν βέβαιο ότι μια τέτοια διάκριση μπορεί να θεωρηθεί νόμιμη στο πλαίσιο της πλατωνικής σκέψης: το κακό είναι κάτι που προκύπτει όταν απουσιάζει ο σκοπός, ο σχεδιασμός και η γνώση. Στην περίπτωση, λοιπόν, του ερασιτέχνη, η απουσία αυτή είναι δεδομένη· και αυτός είναι προφανώς ο λόγος για τον οποίο ο ερασιτέχνης τιμωρείται με μεγαλύτερη επιείκεια από ό,τι ο κάτοχος της τέχνης. Σχηματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο πρώτος δεν γνωρίζει τη χρήση των φαρμάκων, ενώ ο δεύτερος τα καταχράται. Από αυτή την άποψη, και παραμένοντας στο πλαίσιο της πλατωνικής σκέψης, τόσο ο γιατρός όσο και ο μάγος που κρίνεται υπόδικος για κατάχρηση φαρμάκων διαψεύδει το δόγμα «οὐδείς ἐκὼν κακός»,¹⁵ καθώς, ο καθένας με τη σειρά του, στοιχειοθετεί περίπτωση κατὰ την οποία η γνώση και η πρόθεση υπηρετούν την κακία.¹⁶

Είτε αποτελεί καινοτομία του Πλάτωνα είτε αντανακλά κάποια υπάρχουσα την εποχή εκείνη νομοθεσία, ο νόμος περί φαρμακείας εκφράζει ενδιαφέρον για τη δεοντολογία της ιατρικής, και, κατ' αναλογίαν, και της μαγείας –ενδιαφέρον που απουσιάζει από τη σύλληψη του

Γοργία. Είδαμε ότι ο Γοργίας δεν επικαλείται την πρακτική αλλά την απλή δυνατότητα που έχουν οι γιατροί να χρησιμοποιούν τις γνώσεις τους για διαφορετικούς σκοπούς· η διάκριση του γιατρού από το μάγο που φαίνεται να υφέρπει στο *Εγκώμιο* (ας επισημάνουμε ότι η γοητεία και η μαγεία χρησιμοποιούνται ως παραδείγματα ανεξάρτητα από την ιατρική στην §10)¹⁷ δίκαια, σε ένα τουλάχιστον επίπεδο, θα χάριζε στον Γοργία τον τίτλο του «διαφωτιστή»· σε μια προσεκτικότερη ανάγνωση, ωστόσο, ο τίτλος αυτός θα μπορούσε να αναιρεθεί: γιατί η διάκριση της ιατρικής από τη μαγεία που προϋποθέτει ο Γοργίας είναι περισσότερο τυπική παρά ουσιαστική. Αυτή τουλάχιστον θα μπορούσε να είναι η ένσταση του Πλάτωνα, ο οποίος, για λόγους που ίσως δεν συνδέονται παρά μόνον έμμεσα με την ίδια την επιστήμη, θεμελιώνει την ιατρική ηθική.

Πράγματι, ξεκινώντας από την αναλογία του αντιπάλου του, ο Πλάτων θα υπογραμμίσει την απόσταση που χρειάζεται να καλύψει η ρητορική προκειμένου να μπορεί να θεωρηθεί ανάλογη προς την ιατρική. Αμέσως πιο κάτω, θα παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτων επισημαίνει την αδυναμία μιας ρητορικής τύπου Γοργία να επαληθεύσει αυτή την αναλογία.

Το παράδειγμα του Γοργία

ΣΩ. ...υπάρχει κάτι που το ονομάζεις σώμα και κάτι που το ονομάζεις ψυχή; – ΓΟΡ. Βεβαίως. –ΣΩ. Και δεν πιστεύεις ότι για το καθένα από αυτά υπάρχει κάποια καλή κατάσταση; –ΓΟΡ. Το πιστεύω –ΣΩ. Τι λοιπόν; Μια κατάσταση που φαίνεται, χωρίς να είναι καλή; Να τι εννοώ: πολλοί έχουν την εντύπωση ότι το σώμα τους βρίσκεται σε καλή κατάσταση, και δύσκολα θα καταλάβαινε κάποιος ότι κάνουν λάθος, εκτός αν ήταν γιατρός ή γυμναστής...Κάτι σαν κι αυτό που συμβαίνει στο σώμα νομίζω·ότι συμβαίνει και στην ψυχή, και κάνει τον άνθρωπο να νομίζει ότι σώμα και ψυχή βρίσκονται σε καλή κατάσταση, χωρίς αυτό να συμβαίνει πράγματι (Γοργίας 463E-464A).

Αν η ψυχή είναι σαν το σώμα,¹⁸ απαντά ο Πλάτων στον Γοργία, τότε το φαινομενικά καλό (το ευχάριστο) δεν ταυτίζεται κατ' ανάγκην με το πραγματικά καλό. Στην περίπτωση του σώματος, ο αντικειμενικός γνώμονας για το τι είναι πραγματικά καλό βρίσκεται στην τέχνη της γυμναστικής (που υπαγορεύει ποιες ασκήσεις, ανεξάρτητα από τη δυσκολία τους, λειτουργούν ευεργετικά στον οργανισμό) είτε της ιατρικής (που υποδεικνύει ποιες αγωγές, ανεξάρτητα από την οδύνη που τυχόν επιφέρουν, θεραπεύουν την ασθένεια). Κατ' αναλογία προς το σώμα, στην περίπτωση της ψυχής ο αντικειμενικός γνώμονας για το τι είναι πραγματικά καλό για την ψυχή βρίσκεται στην τέχνη της νομοθετικής (που προφανώς ορίζει τους κανόνες στους οποίους πρέπει να υπακούει η ψυχή, ανεξάρτητα από τη δυσκολία τους) είτε της δικαιοσύνης (που υποδεικνύει ποιες τιμωρίες, ανεξάρτητα από την οδύνη που τυχόν επιφέρουν, αποκαθιστούν την έννομη τάξη). Στη νομοθετική και τη δικαιοσύνη ο Σωκράτης του Γοργία αντιδιαστέλλει τη σοφιστική και τη ρητορική αντιστοίχως. Ενώ λοιπόν η νομοθετική και η δικαιοσύνη αντιστοιχούν στη γυμναστική και την ιατρική που είναι τέχνες, η σοφιστική και η ρητορική αντιστοιχούν στην ψιμυθίωση και τη μαγειρική (για την ακρίβεια την «όψοποιικήν»: όχι δηλαδή τη βασική παρασκευή της τροφής αλλά μια τεχνική μάλλον εξεζητημένων γαστρονομικών αξιώσεων), που είναι απλές εμπειρικές πρακτικές. Σε αντίθεση με τον γιατρό που φροντίζει να χορηγεί το υγιεινό, ανεξάρτητα από το αν είναι ευχάριστο, ο μάγειρας ενδιαφέρεται να προβάλλει το ευχάριστο, ανεξάρτητα από το αν είναι και υγιεινό. Αλλά όποιοι παρασύρονται από το ευχάριστο άκουσμα των ρητορικών λόγων ή από την ευχάριστη προοπτική της αποφυγής της τιμωρίας, συνεχίζει ο Σωκράτης, μοιάζουν με τα παιδιά που θα εκτιμούσαν πιο εύκολα τον μάγειρα από τον γιατρό:

έτσι ώστε αν έπρεπε να διαγωνιστούν ένας μάγειρας με έναν γιατρό, ενώπιον ανθρώπων ανόητων σαν τα παιδιά, για το ποιος από τους δύο, ο γιατρός ή ο μάγειρας, πραγματικά γνωρίζει ποιες τροφές είναι καλές και ποιες βλαβερές, ο γιατρός θα λιμοκτονούσε (Γοργίας 464D-E).¹⁹

Το σχήμα που προτείνει ο Πλάτων τοποθετεί τη ρητορική στην άλλη όχθη της ιατρικής, ως απλό κακέκτυπο της δικαιοσύνης. Η ρητορική, λέει ο Πλάτων, δεν είναι ανάλογη προς την τέχνη του γιατρού, αλλά προς την τεχνική του μάγειρα. Κανείς δεν ακολουθεί τον μάγειρα γνωρίζοντας ότι η ελκυστική γεύση που του προτείνεται θα δράσει εις βάρος της υγείας του. Όσοι σε μια τέτοια περίπτωση ακολουθούν τον μάγειρα είναι αδαείς: παιδιά –ή σαν τα παιδιά. Σαν παιδί, θα έλεγε ο Πλάτων, έδρασε και η Ωραία Ελένη όταν παρασύρθηκε από τη δύναμη του λόγου: σαν παιδί, άρα άκουσα. Αυτού του είδους η συλλογιστική φαίνεται να οδηγεί τον Πλάτωνα, στη συνέχεια της συζήτησης του Γοργία, να υποστηρίξει ότι «οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει» –δόγμα που εναρμονίζεται θαυμάσια με την αξίωση του Γοργία να αποδείξει την αθωότητα της Ελένης.

Τόσο λοιπόν ο Πλάτων όσο και ο Γοργίας θα συμφωνούσαν ότι ως άκουσα η Ωραία Ελένη είναι πράγματι αθώα.²⁰ Αλλά για τον Γοργία αυτή η αθωότητα που προκύπτει από το γεγονός ότι η Ελένη ενέδωσε παρά τη θέλησή της συνιστά ικανό λόγο για την απαλλαγή της από το κατηγορητήριο και άρα από οποιανδήποτε ποινή. Αυτή η συλλογιστική απορρέει από μια κατ' αρχήν εύλογη αντίληψη, κατά την οποία το ποινικό σύστημα λειτουργεί εκδικητικά. Αλλά στο σημείο αυτό η συμφωνία του Πλάτωνα με τον Γοργία ανατρέπεται. Προτείνοντας μια νέα διάσταση της ιατρικής αναλογίας, ο Πλάτων τώρα θα συγκρίνει την τιμωρία με μια επώδυνη αλλά οπωσδήποτε ωφέλιμη θεραπεία:

ΣΩ. Ποια τέχνη, λοιπόν, απαλλάσσει τον άνθρωπο από τη φτώχεια; Δεν είναι η χρηματιστική; –ΠΩΛ. Ναι. –ΣΩ. Και από την ασθένεια; Όχι η ιατρική; –ΠΩΛ. Κατ' ανάγκην. –ΣΩ. Και από την πονηρία και την αδικία; Αν δεν το καταλαβαίνεις έτσι, σκέψου το εξής: πού πάμε και σε ποιον τους ανθρώπους που πάσχουν σωματικά; –ΠΩΛ. Στους γιατρούς, Σωκράτη. –Και πού πάμε όσους διαπράττουν αδικήματα; –ΠΩΛ. Εννοείς στους δικαστές; –ΣΩ. Για να αποκαταστήσουν τη δικαιοσύνη, όχι; –ΠΩΛ. Συμφωνώ. –ΣΩ. Δεν θα λέγαμε, λοιπόν, ότι όσοι τιμωρούν σωστά τιμωρούν με βάση τη δικαιοσύνη; –ΠΩΛ. Προφανώς. –ΣΩ. Άρα η χρηματιστική απαλλάσσει τον άνθρωπο από τη φτώχεια, η ια-

τρική από την ασθένεια, η απονομή της δικαιοσύνης από την ακολασία και την αδικία. –Είναι φανερό...–ΣΩ. Λοιπόν, η ιατρική θεραπεία είναι κάτι το ευχάριστο και αυτοί που θεραπεύονται ιατρικά το απολαμβάνουν; –ΠΩΛ. Δεν θα το έλεγα. –ΣΩ. Είναι όμως κάτι που ωφελεί; –ΠΩΛ. Ναι. –ΣΩ. Μας απαλλάσσει από μεγάλο κακό, κι έτσι αξίζει να υπομένει κανείς τον πόνο και να είναι υγιής (Γοργίας 477E7-478B1).

Έχοντας αντικαταστήσει τη ρητορική με τη δικαστική –επειδή, σε αντίθεση με την πρώτη, που επιδιώκει το φαινομενικά καλό, η δεύτερη φροντίζει για το πραγματικά καλό– και διατηρώντας την ιατρική αναλογία, ο Πλάτων αξιώνει μια θεραπεία της ψυχής σύμφωνη με το ιατρικό ιδεώδες:²¹ ο δικαστής προσπαθεί να θεραπεύσει τον άδικο, καταφεύγοντας στην αποτελεσματικότερη και όχι κατ' ανάγκην στην πιο ευχάριστη για τον ίδιο τον «πάσχοντα» αγωγή. Όσο για την ίδια τη ρητορική, με τον τρόπο τουλάχιστον που την εννοούν στο διάλογο ο Πώλος και ο Γοργίας, εμφανίζεται άχρηστη:²² ο άδικος δεν πρέπει να αναζητεί τις υπηρεσίες του ρήτορα, αλλά του δικαστή· και όπως ακριβώς ένας ώριμος άνθρωπος χωρίς την πίεση κανενός άλλου θα επισκεφτεί τον γιατρό μόλις εμφανιστούν τα πρώτα συμπτώματα της ασθένειας, έτσι και ο άδικος θα πρέπει από μόνος του να παρουσιαστεί στη δικαιοσύνη αμέσως μόλις διαπράξει κάποιο αδίκημα:

Αν μάλιστα ο ίδιος ή κάποιος άλλος από τους δικούς του διαπράξει κάποιο αδίκημα, με τη θέλησή του να πηγαίνει εκεί όπου θα τιμωρηθεί πιο γρήγορα, στο δικαστή, σαν σε γιατρό, και χωρίς να καθυστερεί, για να μη γίνει το νόσημα της αδικίας χρόνιο και καταστήσει την ψυχή φαύλη και αθεράπευτη... (Γοργίας 480A6-B1).

Αντιμετωπίζοντας μάλιστα τις διαφορετικές ποινές σαν λιγότερο ή περισσότερο επώδυνες θεραπείες, αυτός που έχει αδικήσει θα πρέπει να τις υπομένει με θάρρος:

...να μη δειλιάζει αλλά να πηγαίνει σε αυτούς [ενν. στους δι-

καστές] με κλειστά τα μάτια και με θάρρος, σαν να πήγαινε σε γιατρό για τομή ή καυτηριασμό, επιδιώκοντας το καλό και το ωραίο και χωρίς να υπολογίζει το επώδυνο. Αν λοιπόν οι αδικίες που έχει κάνει αξίζουν να τιμωρηθούν με ξυλοδαρμό, να υπομένει τον ξυλοδαρμό, αν είναι άξιες εξορίας, να υπομένει την εξορία, αν είναι άξιες θανάτου, το θάνατο, όντας ο ίδιος πρώτος και καλύτερος κατηγορος του εαυτού του και των υπόλοιπων οικείων του (Γοργίας 480C-D).

Μέσα από μια διαφορετική, σε σχέση με εκείνην του Γοργία, ανάγνωση της ιατρικής αναλογίας, ο Πλάτων –για να χρησιμοποιήσουμε ένα υποθετικό παράδειγμα– θα πρότεινε στην Ελένη να υπομείνει με τη συγκατάθεσή της και για δικό της όφελος την ποινή που θα της όριζε ο δικαστής –που, όπως ο γιατρός, αδιαφορεί για τον πόνο που ενδεχομένως συνοδεύει την απαιτούμενη αγωγή και αποβλέπει στη μελλοντική και μόνιμη αποκατάσταση της υγείας του ασθενούς–, και να αδιαφορήσει τελείως για τις υπηρεσίες του ρήτορα –που, όπως ο μάγειρας, επιδιώκει την άμεση ηδονή, ακόμη και αν αυτό συνεπάγεται μελλοντική και μόνιμη βλάβη. Αντί λοιπόν να καταφεύγει στον ρήτορα/μάγειρα, η Ελένη θα έπρεπε να σπεύδει στον δικαστή/γιατρό, προτού τα πρώιμα συμπτώματα εξελιχθούν, και η ασθένεια ξεφύγει αμετάκλητα από τον έλεγχο της επιστήμης.²³ Τέλος, όπως ακριβώς ένας ασθενής για δικό του όφελος θα προτιμήσει την αποτελεσματικότερη αγωγή (ακόμη και αν είναι η πιο επώδυνη) –χωρίς να θεωρήσει ότι σε μια τέτοια περίπτωση υπάρχει περιθώριο διαπραγματεύσεως– έτσι και η Ελένη πρέπει να ακολουθήσει χωρίς διαμαρτυρία την ποινή που θα την απαλλάξει από τη νόσο της ψυχής της, την αδικία.

Με αυτό τον τρόπο ο Πλάτων απορρίπτει ως άκυρο το ισχυρότερο ίσως χαρτί του αντιπάλου του: την υπόσχεση της εύκολης ηδονής την οποία εξασφαλίζει στον άνθρωπο που έχει διαπράξει κάποιο αδίκημα η απαλλαγή από την κατηγορία του. Θα επιστρέψουμε σε αυτό το θέμα στο πέμπτο κεφάλαιο, για να δούμε κάτω από ποιους όρους ο ίδιος ο Πλάτων επιτρέπει και μάλιστα επιδιώκει τη συνύπαρξη ηδονής και ωφέλειας –με τι τρόπο, δηλαδή, διασφαλίζει την εγκυρότητα της θέσης του Γοργία προκειμένου να την οικειοποιηθεί. Αμέσως πιο κά-

τω θα εξετάσουμε τις πιο ουσιαστικές ενστάσεις του Πλάτωνα στο εγχείρημα της ρητορικής όπως περιγράφεται στον *Γοργία* –ενστάσεις που αφορούν το ίδιο το γνωστικό κύρος των προτάσεων του αντιπάλου του. Το κλειδί για την κατανόηση αυτών των ενστάσεων είναι, για μια ακόμη φορά, το παράδειγμα της ιατρικής τέχνης.

Από τον *Γοργία* στον *Φαίδρο*:

Από τον ιατρικό εμπειρισμό στη μέθοδο του Ιπποκράτη

Με τις διαφορετικές τους χρήσεις της ιατρικής αναλογίας, τόσο ο *Γοργίας* όσο και ο Πλάτων επικαλούνται την ιατρική ως υπόδειγμα τέχνης. Η διάκριση που προϋποθέτει το *Ελένης Εγκώμιον* ανάμεσα στην ιατρική και τη μαγεία μάς επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι η ιατρική που έχει υπόψη του ο *Γοργίας* γνωρίζει πώς να ωφελεί και πώς να βλάπτει το σώμα αλλά φροντίζει μόνο για το πρώτο. Αυτή η άποψη που, όπως είδαμε, λανθάνει χωρίς όμως και να αξιοποιείται στο κείμενο του *Γοργία* εμφανίζεται ως βασική προκείμενη του επιχειρήματος του Πλάτωνα. Από αυτή την οπτική, θα μπορούσαμε να δεχτούμε ότι τα επιχειρήματα του *Γοργία* και του Πλάτωνα κατ' αρχήν δεν προϋποθέτουν διαφορετικά μοντέλα ιατρικής. Όποιες και αν ήταν οι ειδικότερες επιδράσεις της ιατρικής σκέψης στο έργο του *Γοργία*, τα σωζόμενα αποσπάσματα δεν μας επιτρέπουν να εξιχνιάσουμε κανέναν προβληματισμό για την προτίμηση ανάμεσα σε ανταγωνιστικά ρεύματα –ούτε είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε κατά πόσον ο ίδιος ο *Γοργίας* είχε αντιμετωπίσει ή και αντιληφθεί την ανάπτυξη διαφορετικών μεθοδολογικών ρευμάτων στο εσωτερικό της ιατρικής τέχνης. Ωστόσο η ύπαρξη αντιτιθέμενων ιατρικών ρευμάτων, ή τουλάχιστον η διαμόρφωση ενός κριτικού διαλόγου ανάμεσα στους εκπροσώπους διαφορετικών τάσεων είναι ένα γεγονός που πιστοποιείται, πέρα από κάθε αμφιβολία, στις διαφορετικές πραγματείες του Ιπποκρατικού Corpus. Αυτή η πολυφωνία δεν φαίνεται να περνάει απαρατήρητη από τον Πλάτωνα: η ρητή είτε υπόρρητη κριτική που ασκεί ο ίδιος στις διαφορετικές τάσεις της ιατρικής δίνει κατά την πορεία του πλατωνικού έργου μια καινούρια διάσταση στην ίδια την ιατρική αναλογία. Έτσι, η αντικειμενική ύπαρ-

ξη ενός προβληματισμού στο εσωτερικό της ιατρικής τέχνης γίνεται στα χέρια του Πλάτωνα εργαλείο ανάλυσης και κριτικής αξιολόγησης της πρότασης του αντιπάλου του, της αναλογίας ανάμεσα στην ιατρική και τη ρητορική. Η πιο γνωστή θεματοποίηση μιας τέτοιας κριτικής απαντά στον Φαίδρο, όπου ο Σωκράτης καλεί τη ρητορική να αποφύγει το παράδειγμα μιας «τυφλά εμπειρικής» ιατρικής και στη θέση του να ακολουθήσει τη «μέθοδο του Ιπποκράτη». Προτού όμως περάσουμε σε αυτό το επίμαχο ζήτημα, ας μείνουμε για λίγο στον Γοργία και ας δούμε πώς, ήδη σε αυτόν τον διάλογο, ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη θεματική της ιατρικής για να υπογραμμίσει τα όρια της ρητορικής.

Ιατρικός και ρητορικός εμπειρισμός: Γοργίας

Η βασική γνωσιολογική αντίρρηση που διατυπώνει ο Σωκράτης εναντίον της ρητορικής στον Γοργία αφορά την αξίωσή της να θεωρείται τέχνη. Η ρητορική, όπως περιγράφεται από τον Γοργία και τους οπαδούς του στον ομώνυμο διάλογο, μοιάζει περισσότερο με εμπειρική πρακτική (ἐμπειρία· τριβή), καθώς δεν φαίνεται να πληροί τα στοιχεία που απαιτούνται από μια πραγματική τέχνη. Ο ίδιος διάλογος περιλαμβάνει μια από τις χαρακτηριστικότερες διατυπώσεις αυτών των στοιχείων. Αντιδιαστέλλοντας στο ρήτορα του Γοργία ένα πρότυπο πραγματικού τεχνίτη του λόγου, ο Σωκράτης περιγράφει την τεχνική δραστηριότητα ως εξής:

ο αγαθός άνδρας που μιλά επιδιώκοντας το καλύτερο, δεν μιλά σίγουρα στην τύχη (οὐκ εἰκῇ ἐρεῖ) αλλά, με αυτά που λέει, αποβλέπει σε κάτι. Λειτουργεί όπως και οι άλλοι δημιουργοί· ο καθένας προσηλώνεται στο δικό του έργο, και προσφέρει αυτά που προσφέρει, όχι επιλέγοντας στην τύχη αλλά αναλόγως προς το έργο του, έτσι ώστε να αποκτήσει το δημιούργημά του συγκεκριμένη μορφή. Κοίτα, για παράδειγμα, τους ζωγράφους, τους οικοδόμους, τους ναυπηγούς, όλους τους άλλους δημιουργούς –όποιον από αυτούς θέλεις· θα δεις ότι ο καθένας θέτει σε τάξη οτιδήποτε συναρμολογεί, εξαναγκάζει το

κάθε στοιχείο να ταιριάζει και να συναρμόζει με τα άλλα, έως ότου συσταθεί μια διατεταγμένη και αρμονική ολότητα²⁴ (Γοργίας 503D-504A1, μτφ. Β. Κάλφα)

Παρά τη φαινομενική της σαφήνεια η εικόνα αυτή μας αφήνει σε απορία. Γιατί, ενώ στην περίπτωση του ζωγράφου, του οικοδόμου και του ναυπηγού, η χρήση ενός προτύπου προς μίμηση είναι σχεδόν αυτονόητη, δεν είναι εύκολο να φανταστούμε τι είδους πρότυπο θα καθόριζε τη δράση του καλού ομιλητή. Η απάντηση που, ούτως ή άλλως, προϋποθέτει κάποια εξοικείωση με τη θεωρία των Ιδεών μοιάζει να αναβάλλεται ως την ανάπτυξη του μεταφυσικού σχήματος εικόνας και υποδείγματος που θα αναπτυχθεί σε μεταγενέστερους διαλόγους.

Αλλά προτεραιότητα του Πλάτωνα στον Γοργία δεν είναι τόσο το να εκθέσει το εκπαιδευτικό σύστημα που προαπαιτείται για την άσκηση της σωστής ρητορικής, όσο το να καταδείξει την ανεπάρκεια της ρητορικής κατά την τρέχουσα, για την εποχή εκείνη, σημασία της. Έτσι η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από τη μέθοδο και τις γνωσιολογικές προκείμενες της «τέχνης» –τα στοιχεία που θα έπρεπε να επιτρέπουν τη διάκριση ανάμεσα στον επαγγελματία ρήτορα και τον ερασιτέχνη ομιλητή. Εφόσον όμως τα ζητήματα αυτά δεν απασχολούσαν ιδιαίτερα ή τουλάχιστον με άμεσο τρόπο τον επαγγελματία ρήτορα –μια που, όπως είδαμε, το δικό του κύρος και η ζήτησή του πριν από την κριτική του Πλάτωνα ήταν λίγο έως πολύ εξασφαλισμένα– ο Πλάτων αναγκάζεται να στραφεί σε ένα διαφορετικό πεδίο, που ευνοεί αυτού του είδους το διάλογο. Το πεδίο αυτό το προσφέρει η ιατρική: η παρουσίαση των διαπιστευτηρίων της τέχνης εκεί αποτελεί ουσιαστικό ζήτημα επιβίωσης. Δεν είναι λοιπόν καθόλου τυχαίο το ότι αυτή ήταν η πρώτη επιστήμη που αντιμετώπισε συστηματικά το ζήτημα της μεθόδου.

Σε αντίθεση, λοιπόν, με την «τέχνη της ψυχής», η «τέχνη του σώματος» προσφέρει ένα απτό και άμεσο παράδειγμα. Η θεραπεία ή η βλάβη του σώματος πιστοποιείται από τον καθένα χωρίς καμία αμφιβολία. Ο Πλάτων αξιοποιεί αυτή την πλευρά της αναλογίας όταν παρουσιάζει τον Σωκράτη να λέει σε έναν οπαδό του Πρωταγόρα:

Αν, αλήθεια, επρόκειτο να εμπιστευθείς σε κάποιον το σώμα σου, διατρέχοντας τον κίνδυνο να γίνει καλό ή κακό, πολύ θα στριφογύριζες στο νου σου το ζήτημα αν πρέπει να του το εμπιστευθείς ή όχι, και θα ζητούσες τη συμβουλή των φίλων σου και των δικών σου πάνω σ' αυτό, εξετάζοντάς το πολλές μέρες. Εκείνο όμως που θεωρείς πολυτιμότερο, την ψυχή σου, και από το οποίο εξαρτάται όλη η ευδαιμονία ή η κακοτυχία σου, αν αυτό γίνει καλό ή κακό, για τούτο το πράγμα ούτε τον πατέρα σου ούτε τον αδελφό σου συμβουλευτήκες, ούτε κανέναν από μας τους φίλους σου, αν πρέπει ή όχι να εμπιστευθείς την ψυχή σου στον ξένο που μας ήλθε [ενν. τον Πρωταγόρα]... (Πρωταγόρας 323A-B, μτφ. Β. Τατάκη).

Η χρήση της ιατρικής αναλογίας στη συγκεκριμένη περικοπή είναι σαφής: ο Σωκράτης επισημαίνει στον νεαρό συνομιλητή του²⁵ τον κίνδυνο που διατρέχει όταν εμπιστεύεται την ψυχή του σε ανθρώπους που δεν θα ήταν καν σε θέση να εξηγήσουν στους «πελάτες» τους τι επαγγέλλονται. Σε αντίθεση με την υποτιθέμενη τέχνη της ψυχής, η τέχνη του σώματος προβάλλεται ως υπόδειγμα τέχνης που διδάσκει ένα ορισμένο αντικείμενο.²⁶

Ο τρόπος με τον οποίο η ιατρική αναλογία υπηρετεί το διάλογο για τη γνώση του ρήτορα στον Γοργία είναι αρκετά διαφορετικός και συγκαλυμμένος. Εδώ ο Πλάτων εκμεταλλεύεται μια μεθοδολογική διαμάχη που πιστοποιείται στο εσωτερικό της ιατρικής, ανάμεσα σε γιατρούς που θεωρούν πηγή της γνώσης τους την ίδια την εμπειρία και σε άλλους που δέχονται την επιρροή φιλοσοφικών δογμάτων.

Η θέση του «εμπειριστή» αντιπάλου διατυπώνεται με σαφήνεια από τον Πώλο στις πρώτες σελίδες του Γοργία:

Υπάρχουν πολλές τέχνες στους ανθρώπους που έχουν βρεθεί από την εμπειρία· γιατί η εμπειρία κάνει την εποχή μας να βαδίζει στο δρόμο της τέχνης, ενώ η απειρία στο δρόμο της τύχης... (Γοργίας 448C).

Με αυτό το «εμπειρικό» επιχείρημα ο Πώλος αξιώνει την ταύτιση τέχνης

και εμπειρίας. Το επιχείρημα πρέπει να αποτελούσε μέρος του βιβλίου που, σύμφωνα πάντα με τον Γοργία, είχε γράψει ο Πώλος· αλλά δυστυχώς το βιβλίο αυτό δεν σώζεται, και όσα στοιχεία διαθέτουμε δεν μας επιτρέπουν να φανταστούμε τι ακριβώς περιείχε – εφόσον πράγματι υπήρξε. Έτσι, η αρχαιότερη διατύπωση δόγματος εμπειρισμού που πράγματι διαθέτουμε απαντά στην ιπποκρατική πραγματεία *Περί αρχαίας ιητρικής*²⁷ – κείμενο που θα μπορούσε να έχει υπόψη του και ο ίδιος ο Πώλος.²⁸ Μάλιστα, και παρά τη γενικότητά της, η θέση που αποδίδει ο Γοργίας στον Πώλο δεν απέχει πολύ από εκείνην που με πολύ πιο συγκεκριμένο και ασφαλώς πολεμικό τρόπο υποστηρίζει ο ιπποκρατικός συγγραφέας. Σύμφωνα με το δικό του επιχείρημα, η αρχαιότητα της ιατρικής και η συνακόλουθη «συσσώρευση» προφανώς εμπειρικών γνώσεων είναι τα κυριότερα διαπιστευτήρια της τέχνης του:

...η ιατρική κατέχει από πολύ καιρό όλα όσα χρειάζεται μια επιστήμη· έχει ήδη μια αρχή και μια μέθοδο, χάρη στις οποίες οι ανακαλύψεις που έγιναν σε ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα είναι πολυάριθμες και εξαιρετες. Και αυτά που απομένουν θα ανακαλυφθούν, αν ο ερευνητής είναι ικανός και γνωρίσει τις ανακαλύψεις που έχουν ήδη γίνει και κάνει τις έρευνές του με αυτές ως αφετηρία (*Περί αρχαίας ιητρικής*, κεφ. 2).²⁹

Αφορμή για την τόσο εμφαντική διατύπωση αυτής της πρότασης είναι η εμφάνιση, στο εσωτερικό της ιατρικής τέχνης, μεθόδων που προσπαθούν να υποβαθμίσουν την εμπειρία. Η πολεμική του *Περί αρχαίας ιητρικής* στρέφεται, λοιπόν, εναντίον ορισμένων φυσιολόγων που επιχειρούσαν να παντρέψουν την ιατρική με τη φυσική φιλοσοφία. Αυτοί οι όψιμοι αντίπαλοι της παλιάς καλής ιατρικής μεθόδου, της οποίας υπεραμύνεται ο ιπποκρατικός συγγραφέας, είναι οι εισηγητές «καινοτόμων» εξηγήσεων³⁰ που αξιώνουν να στηρίζονται σε αναπόδεικτες θεωρίες (ύποθέσεις). Σε αντίθεση με αυτούς, ο συγγραφέας του *Περί αρχαίας ιητρικής* υποστηρίζει ότι η τέχνη του

δεν έχει ανάγκη από μια νεωτεριστική θεωρία, όπως συμβαίνει με τα άλυτα μυστήρια (τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα), τα

οποία αναγκαστικά απαιτούν τη χρήση αναπόδεικτων θεωριών σε περίπτωση που κάποιος επιχειρήσει να τα πραγματευθεί, όπως λ.χ. για τα πράγματα που βρίσκονται στον ουρανό (τῶν μετεώρων) ή κάτω από τη γη. Αν κάποιος επιχειρούσε να εκφράσει τη γνώμη του για την κατάσταση αυτών των πραγμάτων, δεν θα ήταν φανερό ούτε στον ίδιο τον ομιλητή ούτε σ' εκείνους που τον ακούν, αν αυτά που λέει είναι σωστά ή όχι. Γιατί δεν υπάρχει κανένα κριτήριο ως προς το οποίο πρέπει να γίνει η αναφορά, για να γνωρίσουμε τα πράγματα όπως ακριβώς είναι (*Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*, κεφ. 1).

Ο συγγραφέας μας επιδιώκει να διαφοροποιήσει τη μέθοδο της ιατρικής, που ασχολείται με «χειροπιαστά» πράγματα, από τη μέθοδο των κοσμολόγων – των ανθρώπων δηλαδή που αξιώνουν να περιγράψουν πράγματα για τα οποία κανείς δεν έχει άμεση εμπειρία.³¹ Η αναζήτηση μιας βαθύτερης αλήθειας είναι, για τον παραδοσιακό γιατρό, περιττή, αν όχι άσκοπη και μάταιη. Η άμεση επιτυχία της θεραπείας –που εξασφαλίζεται με εμπειρικό τρόπο– ορίζει, πέρα από κάθε αμφιβολία, το τέλος της δικής του δραστηριότητας. Όσο για την πηγή των γνώσεών του, ο συγκεκριμένος συγγραφέας προτείνει μια πρωτότυπη υπόθεση: αυτό που από μια πολύ παλιά εποχή οδήγησε τους ανθρώπους στην πεπατημένη και μοναδική σωστή οδό της ιατρικής τέχνης ήταν η παρατήρηση των διαφορετικών αποτελεσμάτων που επέφερε η χορήγηση διαφορετικών τροφών στα σώματα των υγιών και των ασθενών ανθρώπων:

από την αρχή λοιπόν ούτε θα ανακαλυπτόταν η ιατρική τέχνη και ούτε θα γινόταν καμία ιατρική έρευνα –γιατί δεν θα ήταν απαραίτητη– αν οι άρρωστοι άνθρωποι ωφελούνταν από την ίδια δίαιτα και τις ίδιες τροφές που τρώνε και πίνουν και γενικά χρησιμοποιούν για τη διατροφή τους οι υγιείς άνθρωποι, και δεν υπήρχαν για τους ασθενείς άλλες καλύτερες απ' αυτές. Τώρα όμως η ίδια η ανάγκη οδήγησε τους ανθρώπους να αναζητήσουν και να εφεύρουν την ιατρική, γιατί οι άρρωστοι τρώγοντας τις ίδιες τροφές με τους υγιείς, δεν έβλεπαν καμία ωφέλεια, όπως δεν βλέπουν και σήμερα... (*Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*, κεφ. 3).

Μεταφέροντας το επιχείρημα του ιπποκρατικού συγγραφέα στα συμφραζόμενα της ρητορικής, θα μπορούσαμε να αναπτύξουμε την πρόταση του Πώλου ως εξής: πράγματι, η ρητορική προέρχεται από την εμπειρία, των ανθρώπων που παρατηρούν τι είδους λόγοι αποβαίνουν αποτελεσματικοί στον καθένα. Η γνώση της αντικειμενικής ή της βαθύτερης αλήθειας είναι αν όχι αδύνατη –όπως είχε ισχυριστεί ο ίδιος ο Γοργίας στο *Περί του μη όντος*– πάντως περιττή: η επιτυχία της τέχνης καθορίζεται από την άμεση αποτελεσματικότητά της, όπου και περιορίζεται.

Αν η αναλογία ανάμεσα στο *Περί αρχαίης ιητρικής* και τον εμπειρισμό του Πώλου ευσταθεί –αν δηλαδή ο Γοργίας περιλαμβάνει μια λανθάνουσα επίθεση εναντίον του *Περί αρχαίης ιητρικής*– μπορούμε να οδηγηθούμε σε μια ενδιαφέρουσα εξήγηση της αντιδιαστολής που εισάγει ο Πλάτων ανάμεσα στην ιατρική και την *όψοποιική*. Στο μέτρο δηλαδή που η *όψοποιική* δεν είναι παρά ένα είδος παρασκευής της τροφής,³² η χρήση αυτής της αναλογίας από τον Πλάτωνα μοιάζει να αποτελεί παραλλαγή πάνω σε ένα βασικό θέμα του *Περί αρχαίης ιητρικής*: γιατί η αναγωγή της ιατρικής στη μαγειρική λανθάνει και αντικρούεται στην αντιδιαστολή που εισηγείται ο Πλάτων στον Γοργία ανάμεσα στην τέχνη της ιατρικής και την εμπειρική πρακτική της *όψοποιικής*:

η *όψοποιική* δεν μου φαίνεται να είναι τέχνη αλλά μάλλον εμπειρία, σε αντίθεση με την ιατρική... η ιατρική έχει προβληματιστεί για τη φύση αυτού που θεραπεύει και την αιτία αυτών που κάνει και μπορεί να εξηγήσει το καθένα από αυτά· ενώ η άλλη ασχολείται πάντα με την ηδονή, την οποία επιδιώκει χωρίς καθόλου τέχνη, χωρίς να προβληματίζεται ποτέ για τη φύση και την αιτία της ηδονής, χωρίς χρήση λογικής και, με δυο λόγια, χωρίς να ξεχωρίζει τα πράγματα, παρά μόνο μέσα από τη μνήμη των συνηθισμένων, την οποία εξασφαλίζει με την τριβή και την εμπειρία· έτσι εξασφαλίζει τις απολαύσεις (Γοργίας 500E-501A).

Αυτό που καθιστά την ιατρική ανώτερη από τη μαγειρική είναι ότι, σε αντίθεση με τη δεύτερη, που ακολουθεί τους απατηλούς κανόνες της ηδονής, η πρώτη οφείλει να καθοδηγείται από τη γνώση της φύσης και

της αιτίας. Η έμφαση στο σημείο αυτό δεν δίνεται, όπως στις περιπτώσεις που εξετάσαμε πιο πάνω, στην αποτελεσματικότητα της ιατρικής –στην αποκατάσταση δηλαδή της υγείας– αλλά στο είδος της γνώσης που προϋποθέτει.

Ιατρικός και ρητορικός εμπειρισμός: Φαίδρος

Το πρόβλημα της μεθόδου στην ιατρική τέχνη το οποίο, εφόσον το επιχείρημα της προηγούμενης ενότητας ευσταθεί, λάνθανε στον Γοργία θεματοποιείται ρητά στον Φαίδρο. Το γεγονός αυτό ενισχύει την ύπαρξη συνέχειας στην πλατωνική κριτική του Γοργία. Ο εμπειρισμός που στον Γοργία είχε εκφραστεί από τον Πώλο, βρίσκεται στο κέντρο της πολεμικής και στον Φαίδρο – αφορμή είναι τώρα οι ρήτορες που, κατά την ετυμηγορία του διαλόγου, αντλούν την έμπνευσή τους όχι από τη συγκεκριμένη πραγματικότητα που έχουν να αντιμετωπίσουν σε κάθε διαφορετική υπόθεση αλλά από τα γραπτά εγχειρίδια του επαγγέλματός τους. Δεξιότηχης της ειρωνείας, ο Πλάτων στο σημείο αυτό εμφανίζεται πολέμιος των ρητόρων που καθοδηγούνται από τέχνη –επικαλούμενος, ωστόσο, όχι την πρωτογενή θετική σημασία του όρου τέχνη, αλλά τη δευτερογενή, την τρέχουσα για την εποχή εκείνη σημασία, κατά την οποία ο όρος παραπέμπει στον τίτλο ρητορικών εγχειριδίων.³³ Οι ρήτορες που κατευθύνονται από μια τέτοια «τέχνη», λέει λοιπόν ο Σωκράτης, είναι σαν τους γιατρούς που, αν και γνωρίζουν τι αποτελέσματα επιφέρουν στο σώμα οι διαφορετικές αγωγές, δεν είναι σε θέση να αποφανθούν για την καταλληλότητα της καθεμιάς από αυτές σε επιμέρους περιπτώσεις ασθενών. Έτσι, για έναν τέτοιο γιατρό δικαιολογημένα θα λέγαμε ότι:

...ο άνθρωπος είναι τρελός και, επειδή άκουσε από κάποιο βιβλίο ή του έτυχαν στα χέρια τίποτε φαρμακάκια, νομίζει πως έγινε γιατρός, χωρίς να γνωρίζει τίποτε από την τέχνη (Φαίδρος 268C).³⁴

Σε αυτού του είδους την ιατρική ο Φαίδρος, όπως θα δούμε αμέσως

πιο κάτω, αντιδιαστέλλει τη μέθοδο του Ιπποκράτη, η οποία προτρέπει τον μαθητή της στη γνώση της φύσης και τη ζωντανή δυναμική του όλου. Η διάκριση μεταξύ ιατρικών μεθόδων επαναλαμβάνεται με παρόμοιους όρους και πάλι σε ρητορικά συμφραζόμενα στους *Νόμους*. Εκεί ο Πλάτων αντιδιαστέλλει τους «δούλους» γιατρούς, που αντλούν τη γνώση τους «κατ' ἐπίταξιν...τῶν δεσποτῶν καὶ θεωρίαν καὶ κατ' ἐμπειρίαν»³⁵ στους ελεύθερους, που τη μαθαίνουν «κατὰ φύσιν»,³⁶ και καλεί τον νομοθέτη να μιμηθεί τους δεύτερους.³⁷ Η συγγένεια αυτού του συλλογισμού με την προβληματική του *Φαίδρου* μάς οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ίδια η φύση –σε αντίθεση με τη θεωρία των εγχειριδίων και την πρακτική ενασχόληση–³⁸ υποδεικνύει στον νομοθέτη τη γνώση που του χρειάζεται προκειμένου να καθοδηγήσει τις ψυχές των υπηκόων του. Αυτό που μεταφέρει έτσι ο νομοθέτης στον πολίτη δεν είναι η τυφλή εφαρμογή ενός κανόνα –εφαρμογή που θα απέρρευε από μια αυταρχική σχέση ετερονομίας– αλλά η *αυτόνομη, εσωτερική, «αυτόματη»* και κατά μια έννοια *φυσική*³⁹ τήρηση του νόμου –που, κατά την πλατωνική παρετυμολογία, δεν είναι παρά η διανομή του νου (*Νόμοι* 714A2).

Η γνώση της φύσης και της αιτίας είναι αυτό που ξεχωρίζει τον σωστό γιατρό, αυτό που καθιστά και τον ομόλογό του στο πεδίο της πολιτικής δράσης ικανό να εξηγεί και να πείθει για την αναγκαιότητα της προτεινόμενης αγωγής. Αυτή η αντίληψη για την ιατρική εναρμονίζεται θαυμάσια με την αντιδιαστολή της από τη μαγειρική, που, όπως είδαμε, ανιχνεύεται στον *Γοργία*.⁴⁰ Περιγράφοντας τη σωστή μέθοδο της διαλεκτικής στην πραγμάτευση οποιουδήποτε θέματος, ο Σωκράτης του *Φαίδρου* θα καταφύγει και πάλι στο παράδειγμα του «κακού μαγείρου»:

...να μπορείς λοιπόν να χωρίζεις τα είδη κατά τις αρθρώσεις, όπως είναι βαλμένες από τη φύση, χωρίς να προσπαθείς να σπάσεις κανένα μέρος, σαν να ήσουν κακός μάγειρας (*Φαίδρος* 265E).

Αυτό που προφανώς λείπει από έναν κακό μάγειρα είναι η κατανόηση των οργανικών συνδέσεων ανάμεσα στα μέρη του σώματος.⁴¹ Η κα-

τανόηση αυτή δεν προϋποθέτει συσσώρευση εμπειρικής παρατήρησης αλλά γνώση της βαθύτερης φύσης που κρύβεται πίσω από όσα πιστοποιεί η εμπειρία. Όπως θα δούμε αμέσως πιο κάτω, αυτού του είδους η γνώση είναι το αίτημα που προβάλλει ο Πλάτων για τις μεθόδους τόσο της ρητορικής όσο και της ιατρικής.

Από την εμπειρία στην τέχνη: Η μέθοδος του Ιπποκράτη

Η ετυμολογία του Φαίδρου στο 269E, λίγο πριν από την εισαγωγή της μεθόδου του Ιπποκράτη, δεν αφήνει καμία αμφιβολία για το χρέος που, σύμφωνα με το κείμενο αυτό, οφείλει η σωστή ιατρική στη φυσική φιλοσοφία: «Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περί...». Τα λόγια του Σωκράτη μπορούν να διαβαστούν σαν πρόκληση στη διαμαρτυρία του συγγραφέα του Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς σχετικά με όσους αναμειγνύουν τα ιατρικά ζητήματα με τις μεθόδους που χρησιμοποιούν εκείνοι που μελετούν «τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα» για τα μετέωρα και τα ὑπὸ τὴν γῆν. Φυσικά, δεν υπάρχει τρόπος να κρίνουμε με βεβαιότητα ότι γράφοντας αυτά τα λόγια ο Πλάτων θα είχε υπόψη του τον συγκεκριμένο ιπποκρατικό συγγραφέα, ή έστω μόνον αυτόν· η αντίδραση στους στοχαστές που ασχολούνταν με τις πιο απόκρυφες πλευρές του φυσικού κόσμου ήταν στάση διαδεδομένη σε όσους κοιτούσαν με καχυποψία τα ρεύματα των διανοουμένων της εποχής. Το ψήφισμα του Διοπίθου, που, σύμφωνα με πολλούς μελετητές, προσέφερε τη νομική βάση της δίκης του Σωκράτη και ίσως και του Αναξαγόρα, κατηγορούσε όχι μόνο όσους δεν ασπάζονταν τα θεία (τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας) αλλά και όσους διδασκαν θεωρίες για τα πράγματα του ουρανού (λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας).⁴² Ανεξάρτητα από την ιστορική της ακρίβεια, η μαρτυρία αυτή αποτελεί ένδειξη για την αντίδραση που συναντούσε, ακόμη και στην εποχή του Πλάτωνα, η ενασχόληση με τα «θεωρητικότερα» θέματα. Η έμφαση που είχε δώσει η Ακαδημία στη μελέτη των μαθηματικών επιστημών οπωσδήποτε καθιστούσε τον Πλάτωνα ιδιαίτερα ευάλωτο σε τέτοιου είδους κριτική.⁴³ Βάζοντας, λοιπόν, τον Σωκράτη να θέτει ως όρο για κάθε σημαντική μελέτη τη «φλύαρη ανά-

πτυξη» και την εξοικείωση με τα φαινόμενα του ουρανού, ο Πλάτων μοιάζει να παίρνει μέρος σε μια σύγχρονη διαμάχη περί μεθόδου· το ότι μάλιστα ο ίδιος οικειοποιείται τον όρο *ἀδολεσχία* –όρο που χρησιμοποιούσαν οι αντίπαλοί του για να αναφερθούν περιφρονητικά στη δραστηριότητα του φιλοσόφου– υπογραμμίζει τον πολεμικό χαρακτήρα της πρότασής του.⁴⁴ Ας, δούμε, λοιπόν, πιο αναλυτικά την πρόταση του Σωκράτη στον Φαίδρο, καθώς και τη σύνδεσή της με το ιατρικό δόγμα.

Εξηγώντας στον Φαίδρο τις προϋποθέσεις που οφείλει να πληροί η ρητορική, ο Σωκράτης επικαλείται το παράδειγμα του Περικλή –ενός χαρισματικού πολιτικού ο οποίος, χωρίς να μαθητεύσει πλάι σε κανέναν «δάσκαλο ρητορικής» συνέδεσε το όνομά του με τη δεινότητα του λόγου.⁴⁵ Το παράδειγμα του Περικλή έχει ιδιαίτερη αξία, καθώς αποδεικνύει στην πράξη την επιτυχία ενός κατ' αρχήν παράδοξου εκπαιδευτικού προγράμματος: η μόρφωση που δέχτηκε ο πολιτικός Περικλής ήταν η μόρφωση της φυσικής φιλοσοφίας, από τον Αναξαγόρα. Αναπτύσσοντας λοιπόν το σχόλιο περί *ἀδολεσχίας* και *μετεωρολογίας*, ο Σωκράτης, στη συνέχεια, εξηγεί:

γιατί το να σκέπτονται έτσι μεγάλοπρεπα και το να τελεσφορούν παντού φαίνεται πως το αντλούν από μια τέτοια πηγή. Αυτό απέκτησε και ο Περικλής κοντά στα φυσικά του χαρίσματα· γιατί καθώς πήγε, νομίζω, κοντά στον Αναξαγόρα, που σκεπτόταν έτσι, γέμισε από φαντασιολογία και έφθασε ως την ουσία του νου και της άνοιας...

Και καταλήγει: κι από εκεί έφερε στην τέχνη των λόγων ό,τι της ήταν χρήσιμο (Φαίδρος 270Α). Αντί όμως να αναπτύξει τη θεωρία του Αναξαγόρα, ο Σωκράτης αμέσως προτείνει την ταύτιση της μεθόδου του ρήτορα με τη μέθοδο του γιατρού. Γιατί τόσο στην περίπτωση της ιατρικής όσο και σε εκείνη της ρητορικής,

θα πρέπει κανείς να χωρίσει τη φύση, στη μια του σώματος, στην άλλη της ψυχής, αν θέλει, όχι μονάχα με τριβή και εμπειρία (μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ), αλλά με τέχνη, στο μεν σώμα, μέσα

από τα φάρμακα και την τροφή, να δώσει υγεία και δύναμη, στη δε ψυχή, με λόγια και σωστούς χειρισμούς (λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους), να δώσει την πεποίθηση που επιδιώκει και την αρετή (Φαίδρος 270B).

Οι λόγοι και οι νόμιμοι ἐπιτηδεύσεις είναι για την ψυχή ό,τι είναι για το σώμα τα φάρμακα και η κατάλληλη τροφή. Στους στόχους της ιατρικής, που είναι η σωματική δύναμη και η υγεία, αναλογούν, στη σφαίρα της ρητορικής, οι πεποιθήσεις που θέλει να μεταδώσει ο ρήτορας και η αρετή. Όμως, σε αντίθεση με τον Γοργία, ο οποίος άφηνε ανοικτό το ενδεχόμενο «φαρμακώματος» της ψυχής από τους λόγους, ο Σωκράτης του Φαίδρου απαιτεί την ηθική δέσμευση του ρήτορα, κατά το πρότυπο του ηθικού κώδικα της ιατρικής που περιγράψαμε στην αρχή του κεφαλαίου. Οι λόγοι, λοιπόν, της αναβαθμισμένης ρητορικής μοιάζουν με ιάματα, επειδή, πρώτον, αποβλέπουν στη θεραπεία των ψυχών στις οποίες απευθύνονται και, δεύτερον, όπως ακριβώς και τα παρασκευάσματα της ιατρικής, εξαρτώνται, για την επιτυχία τους, από την αλληλεπίδρασή τους με τους διάφορους οργανισμούς για τους οποίους προορίζονται. Εκεί όμως που ο Γοργίας μιλούσε μάλλον αόριστα και «εμπειρικά» (πβ. *μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ*) για τις διαφορετικές ψυχές των ακροατών, ο Πλάτων μπορεί να προϋποθέτει τη σύνθετη «επιστημονική» (πβ. *ἀλλὰ τέχνη*) ψυχολογία, που για πρώτη φορά εισάγεται στην Πολιτεία. Η προσεκτική μελέτη των μερών που, σε διαφορετικές αναλογίες, συνυπάρχουν στην ανθρώπινη ψυχή –ή στα ανθρώπινα συμπλέγματα ψυχής και σώματος– είναι από τις κυριότερες πλατωνικές καινοτομίες. Αυτές οι διαφορετικές επιμέρους συνθέσεις πιθανόν ευθύνονται για την ύπαρξη των διαφορετικών ανθρωπινων τύπων. Ο σωστός ρήτορας, λοιπόν, πρέπει να είναι σε θέση να καταλαβαίνει τα διαφορετικά αυτά είδη και, όπως ακριβώς ένας γιατρός, να επιλέγει την κατάλληλη θεραπεία.

Ως εδώ η ερμηνεία του κειμένου δεν φαίνεται να συναντά κανένα πρόβλημα: η γνώση των διαφορετικών μερών της ψυχής και των διαφορετικών τους συνθέσεων είναι απαραίτητη για τον ρήτορα που θέλει να είναι αποτελεσματικός και να καλλιεργεί την αρετή στις ψυχές του ακροατηρίου του. Η καλλιέργεια της αρετής εισάγεται χωρίς

προηγούμενη εξήγηση, ως μέρος ίσως της πλατωνικής αναλογίας ανάμεσα στη ρητορική και την ιατρική. Εύλογα, ωστόσο, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς τι είναι εκείνο που καθοδηγεί τον ρήτορα –όπως και τον γιατρό– στην αναζήτηση της αρετής. Το κλειδί για αυτή την απάντηση βρίσκεται στο αίτημα της ιπποκρατικής μεθόδου.

Αμέσως πιο κάτω, ο Σωκράτης θα ορίσει ως συνθήκη για τη σωστή άσκηση της ρητορικής τη γνώση του όλου:

ΣΩ. Και της ψυχής τη φύση νομίζεις πως είναι δυνατόν να τη νιώσει κανείς σωστά δίχως τη φύση του όλου; ΦΑΙ. Αν βέβαια ακολουθήσουμε τον Ιπποκράτη, τον Ασκληπιάδα, ούτε για το σώμα δεν γίνεται κάτι τέτοιο χωρίς αυτή τη μέθοδο. ... ΣΩ. Για τη φύση λοιπόν δεσ τι λέει ο Ιπποκράτης και η σωστή λογική. Δεν πρέπει άραγε έτσι να σκεφτόμαστε για τη φύση κάθε πράγματος; Πρώτα, αν το αντικείμενο που θέλουμε να γνωρίσουμε εμείς και να μπορούμε να το μάθουμε και στους άλλους είναι απλό ή αν έχει πολλά είδη· έπειτα, αν είναι απλό, να εξετάζουμε τη δύναμή του, ποια είναι αυτή που έχει μέσα του από τη φύση για να ενεργεί επάνω σε κάτι άλλο ή ποια είναι για να δέχεται ενέργεια από κάτι άλλο; Αν πάλι έχει πιο πολλά είδη, αφού τα αριθμήσεις αυτά, ότι κοιτάζεις στο απλό αυτό να κοιτάξεις και στο καθένα από αυτά, πώς μπορεί αυτό από τη φύση του να ενεργεί σε κάτι ή πώς να δέχεται κάτι από κάποιο άλλο (Φαίδρος 270C-D).

Το χωρίο είναι από τα πιο πολυσυζητημένα, τόσο στην πλατωνική όσο και στην ιπποκρατική φιλολογία. Για την περίπτωση της ιατρικής, το πρόβλημα, που επικεντρώνεται στην ερμηνεία της φράσης «ή τοῦ ὅλου φύσις», διχάζει τις γνώμες ήδη από την αρχαιότητα.⁴⁶ η διαμάχη αποκτά εντυπωσιακές διαστάσεις ως τις μέρες μας – εξαιτίας της ελπίδας που έχει δημιουργήσει η ονομαστική αναφορά του χωρίου στον Ιπποκράτη, που είναι μια από τις σπάνιες στις προ-αλεξανδρινές μαρτυρίες,⁴⁷ σε όσους αναζήτησαν εκεί το κλειδί για το ίδιο το ιπποκρατικό ζήτημα, δηλαδή για το ζήτημα της γνησιότητας των πραγματειών που μας παραδίδονται στο Ιπποκρατικό Corpus. Οι υποψη-

φιοότητες που μπορούν να προταθούν καλύπτουν ένα αρκετά μεγάλο φάσμα:⁴⁸ 1. το σύνολο της φύσης ή του σύμπαντος· 2. το σύνολο του σώματος· 3. το σύνολο του συμπλέγματος σώματος-ψυχής· 4. το σύνολο του εκάστοτε αντικειμένου που μας απασχολεί. Για τους πιο συντηρητικούς, για όσους δηλαδή διατηρούν επιφυλακτική αν όχι και σκεπτικιστική στάση απέναντι στο θέμα, οι δυσκολίες του χωρίου εμφανίζονται αν όχι μειωμένες, τουλάχιστον με διαφορετική μορφή.⁴⁹ Στο μέτρο, ωστόσο, που η σύνδεση του χωρίου με συγκεκριμένα ιπποκρατικά δόγματα δεν συνιστά προτεραιότητα για την ερμηνεία του ίδιου του Φαίδρου, μπορούμε εδώ να παρακάμψουμε τα επιχειρήματα που προσανατολίζονται σε αυτό το θέμα.

Το πρώτο πράγμα που παρατηρούμε αν δοκιμάσουμε να περιορίσουμε την ανάλυσή μας στην κατανόηση του πλατωνικού κειμένου, είναι ότι υπεύθυνος για τη σύνδεση της ρητορικής με την ιατρική στο συγκεκριμένο χωρίο δεν είναι ο ίδιος ο Σωκράτης αλλά ο γνωστός για την αδυναμία του στα ιατρικά δόγματα Φαίδρος.⁵⁰ το γεγονός αυτό ίσως δικαιολογεί την ασάφεια με την οποία διατυπώνεται η αναλογία. Χωρίς λοιπόν να φιλοδοξούμε να προσδιορίσουμε τη μία πραγματική απάντηση στο θέμα της αναφοράς του «όλου», ας δοκιμάσουμε να εντοπίσουμε ορισμένα στοιχεία που πράγματι θα καθιστούσαν το ιατρικό παράδειγμα ελκυστικό.

Αν λοιπόν θεωρήσουμε ότι το όλο αναφέρεται σε ολόκληρο το σύμπαν μπορούμε να αναζητήσουμε τη θεωρία στην οποία παραπέμπει η αναφορά του Φαίδρου στον ισομορφισμό μακρόκοσμου-μικρόκοσμου – που αναπτύσσεται διεξοδικά στην ιπποκρατική πραγματεία *Περί διαιτήσης*⁵¹ ή, τουλάχιστον, στις θεωρίες για την επίδραση που ασκούν στην ανθρώπινη υγεία οι κλιματολογικές συνθήκες. Μια τέτοια ερμηνεία ενισχύεται από, αλλά και εξηγεί, τον κυρίαρχο ρόλο που παίζει αυτός ο ισομορφισμός στη φυσική του *Τίμαιου*⁵² – ενώ μπορεί επίσης να συνδεθεί με την αναφορά που ήδη έχει προηγηθεί στον κοσμικό νου του Αναξαγόρα και στην αντίστοιχη μεθοδολογική υπόδειξη.

Αν πάλι θεωρήσουμε ότι το όλο αναφέρεται σε ολόκληρο το ανθρώπινο σώμα, θα πρέπει να δεχτούμε μια κάποια κυκλικότητα στη διατύπωση – μια που στην περίπτωση αυτή το κείμενο λέει πως για να γνωρίσει κανείς τη φύση του σώματος πρέπει να γνωρίσει τη φύ-

ση ολόκληρου του σώματος. Παρά τις δυσκολίες που δημιουργεί η τόση έλλειψη ακρίβειας στη διατύπωση, η ερμηνεία στην οποία παραπέμπει εναρμονίζεται αρκετά καλά με τη συνέχεια του κειμένου. Περνώντας σε ένα συγκεκριμένο παράδειγμα, ο Σωκράτης συνεχίζει:

...και ο Θρασύμαχος και όποιος άλλος στα σοβαρά παραδίδει τη ρητορική τέχνη, πρώτα μ' όλη την ακρίβεια θα περιγράψει και θα μας δείξει την ψυχή, αν δηλαδή είναι από τη φύση της ένα και ενός είδους ή αν είναι πολλών ειδών, όπως το σώμα. Κι αυτό είναι το να δείξουμε τη φύση (Φαίδρος 271A).

Λίγο αργότερα, ο Σωκράτης υπογραμμίζει την ανάγκη διάκρισης ανάμεσα στα είδη και τις ποιότητες της ψυχής, μιας διάκρισης που εξηγεί γιατί οι διαφορετικές ομάδες ανθρώπων πείθονται από διαφορετικά είδη επιχειρήματος. Η ικανότητα να διακρίνει ανάμεσα στις διαφορετικές ψυχές επιτρέπει στον ρήτορα που έχει μαθητεύσει σε έναν δάσκαλο κι έχει μελετήσει την τέχνη-εγχειρίδιο να χρησιμοποιήσει με κριτικό τρόπο τις θεωρητικές του γνώσεις⁵³ – όπως ακριβώς η ικανότητα αναγνώρισης του φυσιολογικού τύπου στον οποίο εντάσσεται κάθε ασθενής επιτρέπει στον πραγματικό γιατρό να χρησιμοποιήσει τις πληροφορίες των ιατρικών εγχειριδίων. Η ανάγνωση αυτή εναρμονίζεται με στοιχεία της ιπποκρατικής ιατρικής που έχουμε ήδη αναφέρει, κυρίως με τη διάκριση των ανθρώπων ανάλογα με τη διαφοροποίηση στη σωματική τους «κράση» –είτε αυτή συνδέεται με κλιματολογικές συνθήκες είτε με διαφορετικές αναλογίες στη σύνθεση των τεσσάρων χυμών.⁵⁴ Αλλά η διαφοροποίηση μεταξύ διαφορετικών «ψυχολογικών τύπων» δεν συνδέεται –ή τουλάχιστον δεν συνδέεται στο σημείο αυτό από τον Πλάτωνα– με κάποια ανάλογη διαφοροποίηση των οργανικών διαθέσεων· από αυτή την άποψη, ο παραλληλισμός ανάμεσα στη μελέτη της ψυχής και τη μελέτη του σώματος μπορεί να είναι απολύτως εξωτερικός. Σε αντίθεση, δηλαδή, με τον ισομορφισμό μακρόκοσμου-μικρόκοσμου, η αναλογία ψυχής-σώματος, με τον τρόπο που μόλις την περιγράψαμε, δεν συνεπάγεται πραγματική αλληλεπίδραση ή αιτιακή σύνδεση ανάμεσα στα δύο.⁵⁵ Η γνώση του όλου στην περίπτωση του ρήτορα είναι διαφορετική από ό,τι στην περίπτωση του γιατρού.

Αν, τέλος, θεωρήσουμε ότι το όλο αναφέρεται στο σύμπλεγμα σώματος και ψυχής θα πρέπει να κατανοήσουμε την πρόταση του Σωκράτη στον Φαίδρο με τη βοήθεια ενός σημαντικού χωρίου από έναν αρκετά παλαιότερο διάλογο, τον *Χαρμίδη*.⁵⁶ Εκεί ο Σωκράτης επικαλείται και πάλι το παράδειγμα της σωστής ιατρικής μεθόδου για να υπογραμμίσει την αναγκαιότητα της αλληλεξάρτησης μέρους και όλου:

σύμφωνα με αυτήν δεν μπορεί κανείς να αποκαταστήσει την υγεία μόνο στο κεφάλι, αλλά όπως ίσως κι εσύ θα έχεις ακούσει να λένε οι καλοί γιατροί, ότι δηλαδή, αν κάποιος πάει σε αυτούς με πόνο στα μάτια, δεν μπορούν να θεραπεύσουν μόνον αυτά αλλά πρέπει ταυτοχρόνως να περιποιηθούν και το κεφάλι... και πάλι θα ήταν ανόητο να πιστεύει κανείς ότι μπορεί ποτέ να θεραπεύσει το κεφάλι χωρίς να θεραπεύσει και ολόκληρο το σώμα. Με αυτό το σκεπτικό, ορίζοντας αγωγές για όλο το σώμα, προσπαθούν να περιποιούνται και να θεραπεύουν το μέρος μαζί με το όλο (*Χαρμίδης* 156B-C).

Μέχρι στιγμής, το όλο, που βρίσκεται στο κέντρο της ιατρικής μεθόδου στον *Χαρμίδη*, αναφέρεται μόνο στο σύνολο του σώματος· η αξία αυτής της περιγραφής βρίσκεται στον άμεσο τρόπο με τον οποίο διατυπώνει την αλληλεξάρτηση των διαφορετικών μερών του οργανισμού. Αλλά αυτή η γενικά αποδεκτή μέθοδος δεν εισάγεται παρά ως αφορμή για την εισαγωγή μιας καινοτομίας. Αμέσως πιο κάτω, ο Σωκράτης αναφέρει με ενθουσιασμό τη διδασκαλία ενός γιατρού από τη Θράκη –ο οποίος με τη σειρά του είχε μαθητεύσει στο βασιλιά-θεό Ζάλμοξι:

όπως ακριβώς δεν πρέπει κανείς να θεραπεύει τα μάτια χωρίς να θεραπεύει και το κεφάλι, ούτε το κεφάλι χωριστά από το σώμα, έτσι δεν μπορεί να θεραπεύει το σώμα χωρίς να θεραπεύει και την ψυχή· κι αυτός είναι ο λόγος που οι έλληνες γιατροί είναι ανίκανοι να αντιμετωπίσουν τις περισσότερες ασθένειες – επειδή αγνοούν το όλον... προς το οποίο θα έπρεπε να κατευθύνουν τη φροντίδα τους.

Με αυτόν τον τρόπο ο Σωκράτης του Χαρμίδη εισάγει ένα δόγμα για την προτεραιότητά της ψυχής σε σχέση με το σώμα:

γιατί τα πάντα..., καλά και κακά, για το σώμα και για ολόκληρο τον άνθρωπο προέρχονται από την ψυχή... όπως τα μάτια από το σώμα· και γι' αυτό, πάνω και πρώτα από όλα, όποιος θέλει να εξασφαλίσει την υγεία της κεφαλής και ολόκληρου του σώματος πρέπει να ασχοληθεί με την ψυχή. Αλλά η ψυχή, φίλε μου..., θεραπεύεται με κάποιες επωδές (Χαρμίδης 156E-157A).

Η πρόταση του Χαρμίδη ανατρέπει την παραδοσιακή διαίρεση ανάμεσα σε τέχνη του σώματος και τέχνη της ψυχής, καθώς υποστηρίζει πως ψυχή και σώμα αποτελούν μέρη ενός όλου. Η ιδέα αυτή εναρμονίζεται με την ψυχολογία του Φαίδρου, που εμφανίζει την ψυχή ως αρχή κάθε κίνησης, συνδεδεμένης στον άνθρωπο με το σώμα και τις επιθυμίες του (Φαίδρος 245C κ.ε.). Αυτή η περιγραφή παρακολουθεί μια από τις βασικότερες θέσεις του διαλόγου, την αντιμετώπιση του ανθρώπου ως συμπλέγματος ψυχής και σώματος –θέση που, σε τελευταία ανάλυση, εξηγεί και δικαιώνει τη χρησιμότητα της ρητορικής.

Και οι τρεις υποψηφιότητες που εξετάσαμε μέχρι στιγμής (το σύνολο της φύσης ή του σύμπαντος· το σύνολο του σώματος· το σύνολο του συμπλέγματος σώματος-ψυχής) έχουν ισχυρά ερείσματα –γεγονός που καθιστά αδύνατη την επιλογή. Πιστεύω, ωστόσο, πως, πέρα από αδύνατη, η επιλογή πιθανόν να είναι και αθέμιτη, μια που η απροσδιοριστία του χωρίου θα μπορούσε κάλλιστα να είναι ηθελημένη. Δεν αποκλείεται, δηλαδή, ο ίδιος ο Πλάτων, ενθαρρύνοντας την ασάφεια στη διατύπωση της μεθόδου, να προσπάθησε ακριβώς να ευνοήσει αυτού του είδους τη συγχώνευση. Αυτή η άποψη γίνεται πιο ελκυστική, αν λάβουμε υπόψη μας και την τέταρτη υποψηφιότητα, κατά την οποία η αναφορά του «όλου» θα ήταν το σύνολο του εκάστοτε αντικειμένου προς ανάλυση. Αυτή η τέταρτη εκδοχή, που μπορεί να λανθάνει στις προηγούμενες, βρίσκει στο χωρίο που μας απασχολεί έναν προάγγελο της πλατωνικής μεθόδου της συναγωγής και της διαίρεσης.

Αν αφήσουμε κατά μέρος το ζήτημα της επιλογής της πιο εύλογης

από τις διάφορες υποψηφιότητες, μπορούμε να στραφούμε στη σημασία που έχει το χωρίο στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα του Φαίδρου, να επιχειρήσουμε, δηλαδή, να προσδιορίσουμε πού αποβλέπει η εισαγωγή αυτής της μεθόδου. Ας δούμε, λοιπόν, με τι τρόπο συμπληρώνει τις ως τότε υποδείξεις του Σωκράτη.

Αρχίζοντας από τη σημασία του χωρίου για τη μέθοδο της συναγωγής και της διαίρεσης, μπορούμε να θεωρήσουμε τη «μέθοδο του Ιπποκράτη» ως εξέλιξη της παρατήρησης του Σωκράτη στο 265E. Γιατί η αποφυγή του τρόπου του κακού μάγειρα, που σπάει το σώμα στην τύχη, χωρίς να σέβεται τις φυσικές αρθρώσεις, οδηγεί θαυμάσια στην υιοθέτηση της σωστής ιατρικής μεθόδου, κατά την οποία η ίδια η φύση είναι αυτή που υποδεικνύει τις σωστές διακρίσεις.⁵⁷ Στο επίπεδο της θεωρητικής πραγμάτευσης ενός θέματος, η μέθοδος του Ιπποκράτη υποδεικνύει την εξαντλητική ανάπτυξη βάσει του εκάστοτε αντικείμενου. Εκτός όμως από τη φύση του αντικείμενου της ανάπτυξης, ο ρήτορας πρέπει ακόμη να λάβει υπόψη του τη φύση του υποκειμένου που δέχεται το λόγο. Η «διαίρεση» εκεί παίρνει διαφορετική μορφή, καθώς υποδεικνύει τον τρόπο της εκτίμησης του εκάστοτε ψυχολογικού τύπου. Τα υποκείμενα στα οποία απευθύνονται οι λόγοι δεν αντιμετωπίζονται με ενιαίο τρόπο· όπως το ίδιο φάρμακο επιφέρει διαφορετικά αποτελέσματα σε διαφορετικούς ασθενείς, έτσι και ο λόγος προσαρμόζεται διαφορετικά από κάθε άνθρωπο. Η γνώση της ιδιαίτερης «δομής» του δέκτη είναι αυτό που επιτρέπει στον σωστά εκπαιδευμένο ρήτορα να επιλέγει την κατάλληλη «αγωγή». Ακόμη, το ότι ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται ως σύμπλεγμα σώματος και ψυχής επιτρέπει στον Πλάτωνα να αξιοποιήσει το δόγμα του Χαρμίδη· γιατί, σύμφωνα με την ψυχολογία του Φαίδρου, ο «λόγος» της ρητορικής δεν απευθύνεται μόνο στην ψυχή αλλά στην ψυχή που βρίσκεται ενσαρκωμένη σε ένα συγκεκριμένο σώμα. Οι ανάγκες και οι αντιστάσεις που προβάλλει αυτό το σώμα στην καθοδήγηση ενός λόγου που δεν τις συνυπολογίζει είναι ένα πρόβλημα που, όπως θα δούμε στο τέταρτο κεφάλαιο, οφείλει να αντιμετωπίσει ο πολιτικός φιλόσοφος.

Για να επιστρέψουμε, λοιπόν, στο ερώτημα που θέσαμε αρχικά: τι είναι αυτό που καθοδηγεί τον σωστό ρήτορα –όπως και τον γιατρό– στην αναζήτηση της αρετής; Για την περίπτωση του γιατρού έχουμε ήδη

μιλήσει για τη συμβολή του Πλάτωνα στις άπαρχές της ιατρικής ηθικής και έχουμε τονίσει το σημείο αυτό ως σημείο αντίθεσης ανάμεσα στον ίδιο και τον Γοργία. Πιστεύω ότι μέσα από την ιπποκρατική μέθοδο ο Φαίδρος μας καλεί να δεχτούμε μια ανάλογη «ρητορική ηθική». Γιατί η καθοδήγηση της φύσης είναι κάτι που δεσμεύει τόσο τον γιατρό όσο και τον ρήτορα να δρα πάντα προς όφελος του οργανισμού στον οποίο απευθύνεται – και εύκολα καταλαβαίνουμε ότι η ίδια η υγιής κατάσταση του φυσικού οργανισμού αρκεί για να υποδείξει αυτό που είναι καλό για τον συγκεκριμένο οργανισμό. Η δέσμευση αυτή είναι καθοριστική για τη διαφοροποίηση της πλατωνικής ρητορικής από κάθε είδους δημαγωγία και, κατ' αυτή την έννοια, για την αντιδιαστολή του πλατωνικού εγχειρήματος από εκείνο του αντιπάλου του. Στο κεφάλαιο αυτό εξηγήσαμε τα βασικά σημεία της κριτικής του Πλάτωνα στον Γοργία: στο επίπεδο της ηθικής, μιλήσαμε για την τομή που φαίνεται να πραγματοποιεί ο συγγραφέας των *Νόμων* όταν απαιτεί από τον γιατρό να δρα πάντα προς όφελος του ασθενούς· στο επίπεδο της γνωσιολογίας, παρακολουθήσαμε την ανατροπή του «εμπειρισμού», όπως αναπλάθεται στην κριτική των διαλόγων, και την αντικατάστασή του από μια «πλατωνική» μέθοδο του Ιπποκράτη. Θα δούμε τώρα με ποιους τρόπους, έχοντας εξασφαλίσει τους όρους που νομιμοποιούν ένα τέτοιο εγχείρημα, ο Πλάτων προχωράει στην οικειοποίηση των εργαλείων του αντιπάλου του.

Σημειώσεις

¹Μένων 95C=DK82A21.

²Πβ. Φαίδρος 278E κ.ε.

³Σπέρματα αυτής της αντίληψης απαντούν ήδη στον Γοργία, π.χ. 480 B-D.

⁴Όπως πολύ επιγραμματικά παρατηρεί ο Dodds 1959, 10, η αντίθεση του Πλάτωνα απέναντι στον Γοργία αφορά δύο στοιχεία: το ότι η ρητορική του Γοργία δεν είναι «επιστημονική» και το ότι είναι ηθικά ουδέτερη.

⁵Για το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που εκδηλώνει ο Γοργίας στην αναλογία ιατρικής και ρητορικής βλ., μεταξύ άλλων, de Romilly 1975, 40: «Η αναλογία ρητορικής και ιατρικής ίσως να ήταν φυσική, αν λάβουμε υπόψη μας τον παραλληλισμό ψυχής και σώματος που παίζει σημαντικό ρόλο στην αρχή του Πρωταγόρα (312 B κ.ε.). Αλλά θα πρέπει να ασκούσε έλξη και στον Γοργία. Του προσέφερε μια θέση για τη μαγεία του, αφού η ιατρική ξεκίνησε με στενούς δεσμούς προς τη μαγεία. Του έδινε κι ένα ερεθιστικό σύνθημα, αφού την εποχή εκείνη η ιατρική ήταν ένα σπουδαίο πεδίο επιστημονικής προόδου. Η ιατρική είχε επιπλέον και ένα ιδιαίτερο νόημα για τον Γοργία, αφού ο αδελφός του ήταν γιατρός.»

⁶Πολλά έχουν γραφτεί για την αμφισημία της λέξης *φάρμακον* στα αρχαία ελληνικά. Για την περίπτωση του Πλάτωνα, η κλασική πια μελέτη για τη θεματοποίηση αυτής της αμφισημίας είναι η *Πλάτωνος Φαρμακεία* του J. Derrida (Derrida 1990). Για την παρουσία παρόμοιων αμφισημιών σε πολλούς από τους όρους της ιατρικής βλ. Lloyd 1979, 43-44, με βιβλιογραφικές παραπομπές στη σημ. 182.

⁷Οι διαφορετικές αντιδράσεις που επέφεραν σε διαφορετικούς οργανισμούς όχι μόνο οι φαρμακευτικές αγωγές αλλά και τα απλά διαιτολόγια πρέπει να ασκούσαν αρκετή γοητεία την εποχή εκείνη. Πβ. το σχόλιο του Σωκράτη στην *Πολιτεία* 338C.

⁸Ο Edelstein 1943, που εντάσσει τον Όρκο στην παράδοση των Πυθαγορείων, χρονολογεί το κείμενο στα μέσα προς τα τέλη του τέταρτου αιώνα. Προβληματικό επίσης είναι ότι το κείμενο περιέχει στοιχεία που δεν συμφωνούν με μαρτυρίες του υπόλοιπου Corpus, όπως στην περίπτωση της απαγόρευσης των εκτρώσεων που παραβλέπεται στο *Περί φύσιος παιδίου*, κεφ. 13 (L VII 490.3 κ.ε.: βλ., ωστόσο, Lonie 1981, 165, σημ. 301). Για το θέμα της χορήγησης θανάσιμου φαρμάκου βλ. Edelstein 1943, 6· Carrick 1985, σποραδικά. Πβ. Horstmanshoff 1990, 187· Lloyd 1991δ.

⁹*Πολιτεία* 332D. Η αναφορά σε αυτόν τον ορισμό πρέπει να κατανοηθεί στα ειδικά συμφραζόμενα της συζήτησης στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* σχετικά με τον ορισμό της δικαιοσύνης ως ικανότητας να βλάπτει κανείς τους εχθρούς και να ωφελεί τους φίλους του. Ωστόσο το γεγονός ότι ο ορισμός γίνεται δεκτός χωρίς κανένα σχόλιο απηχεί πιθανότατα τη νομιμότητα της αντίληψης που εκφράζει για την εποχή εκείνη.

¹⁰Πβ. *Επιδημίες* I.5, L II 634.8-636.1. Για περισσότερες παραπομπές βλ. von Staden 1987, 104, σημ. 60.

¹¹Για τις έμμεσες μαρτυρίες, βλ. Amundsen 1977. Για αντίθετα παραδείγματα από τη Βαβυλώνα και την Αίγυπτο, όπου η πολιτεία ασκούσε έλεγχο στην ιατρική, βλ. Carrick 1985, 59 κ.ε., με βιβλιογραφικές παραπομπές.

¹²Η περίπτωση αυτή αποκλείεται από το αντικείμενο του νόμου που δεν είναι η ανθρωποκτονία, αλλά η φαρμακεία.

¹³Μολύβδινα ελάσματα πάνω στα οποία χαράσσονταν κατάρρες με σκοπό να «δέσουν» κάποιον αντίπαλο.

¹⁴Στα παραθέματα από τους *Νόμους* ακολουθώ τη μετάφραση του Βασίλη Μοσχόβη, με μικρές τροποποιήσεις.

¹⁵Για το χρέος της σωκρατικής αυτής ρήσης στον Γοργία, βλ. Calogero 1957· για τη σημαντική παρουσία της στα τελευταία έργα του Πλάτωνα, βλ., π.χ., *Τίμαιος* 86D-E· *Νόμοι* 731C· 860D κ.ε.

¹⁶Για να ξεπεράσει αυτή τη δυσκολία στους *Νόμους*, ο Πλάτων θα χαρακτηρίσει αυτού του είδους τις περιπτώσεις παθολογικές και μάλιστα ανίατες· βλ. πιο κάτω, κεφ. 6.

¹⁷Σύμφωνα με τη de Romilly 1975, 38, η διάκριση της ιατρικής από τη μαγεία δίνει στον Γοργία τη δυνατότητα να υπαινιχθεί κάτι που κανείς πριν από αυτόν δεν είχε υποψιαστεί: ότι η τέχνη του λόγου δεν είναι απλώς μια πρακτική, όπως η μαγεία –η πρωτοτυπία αυτής της αναλογίας θα ήταν ούτως ή άλλως

μειωμένη, δεδομένης της μακράς παράδοσης που αναγνώριζε θεϊκή προέλευση στο χάρισμα του λόγου— αλλά μπορεί να συγκριθεί με μια πραγματική τέχνη: την τέχνη της ιατρικής. Η «οριοθέτηση» της ιατρικής από τη μαγεία έχει ίσως ιδιαίτερη σημασία στην περίπτωση του Γοργία, αν λάβουμε υπόψη μας ότι ο ίδιος υπήρξε μαθητής του Εμπεδοκλή. Για τον Εμπεδοκλή ως εκπρόσωπο της «αρχαϊκής» ιατρικής βλ. Kudlien 1968β, 323.

¹⁸Η αναλογία ψυχής-σώματος αποτελεί μέρος της διευρυμένης εκδοχής της αναλογίας του *ΕΕ* § 14: ψυχή: σώμα: λόγος: φαρμακευτική αγωγή.

¹⁹Για την εικόνα του παιδιού που αντιδρά στον πόνο της θεραπείας πβ. *Γοργίας* 479A6-B1 *Νόμοι*, 720A5-6 (που παρατίθεται πιο κάτω, κεφ. 5, σημ. 58· πβ. 684C, για την περίπτωση των ενηλίκων). Στη δεύτερη περίπτωση η εικόνα υπηρετεί έναν πιο σύνθετο στόχο, την εισαγωγή της έννοιας των προοιμίων. Βλ. πιο κάτω, κεφ. 5, σημ. 28. Για την εικόνα του παιδιού που ενδίδει στο ηδονικότερο, αγνοώντας το σωστότερο, πβ. *Γοργίας* 502E.

²⁰Το ότι η Ελένη ενεργεί άκουσα προκύπτει, μεταξύ άλλων, από την πειθαναγκαστική διάσταση του λόγου στον Γοργία (βλ. *ΕΕ* §§ 8 και 12).

²¹Πβ. *Γοργίας*, 517D-518A.

²²Ωστόσο ο Σωκράτης στον Γοργία αναγνωρίζει τη μοναδική χρησιμότητα που θα μπορούσε να έχει η ρητορική, αν, αντί να επιδιώκει την αθώωση των ενόχων, υπογράμμιζε την ενοχή τους (βλ. 480B9-C1).

²³Για την αντίληψη αυτή σε σχέση με τις ασθένειες του σώματος, βλ. *Προγνωστικόν* 1 (L II 112. 11-12), που αναφέρεται από τον von Staden 1987, 90· πβ. την εμπεριστατωμένη ανάλυσή του, 97 κ.ε.

²⁴Για τη σπουδαιότητα του χωρίου πβ. Lennox 1985, 205-08· Κάλφας 1995, 78-79. Για το πρότυπο της τεχνικής δραστηριότητας στον Πλάτωνα βλ. ακόμη Μοργου 1954, 21 σημ. 9.

²⁵Είναι ενδιαφέρον ότι το όνομα αυτού του, κατά τα άλλα, άγνωστου συνομιλητή είναι Ιπποκράτης· ο ίδιος ο Πλάτων επισημαίνει τη συνωνυμία με τον σπουδαίο γιατρό (*Πρωταγόρας* 311B).

²⁶Το θέμα του *Πρωταγόρα*, αν η αρετή είναι διδακτή, δίνει μάλιστα μια ορισμένη τροπή στην αναλογία· ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τον Ιπποκράτη ως παράδειγμα δασκάλου που έχει σαφές αντικείμενο διδασκαλίας· βλ. *Πρωταγόρας* 311B.

²⁷Ο εμπειρισμός ως φιλοσοφικό δόγμα πρωτοεμφανίζεται μόλις κατά τον τρίτο π.Χ. αιώνα –και πάλι στους κόλπους της ιατρικής. Κείμενα όπως το ίδιο

το *Περί αρχαίας ιητρικής* –που αντιμετωπίστηκε από τους μεταγενέστερους ως μανιφέστο του εμπειρισμού– και ορισμένα σημεία των πλατωνικών διαλόγων –συχνά και πάλι σε σχέση με την ιατρική αναλογία– προετοιμάζουν το έδαφος. Για το θέμα αυτό βλ., πιο αναλυτικά, Frede 1987α, 246-47. Οι πλατωνικές μαρτυρίες σχολιάζονται και πιο κάτω.

²⁸Βλ. Hankinson 1988, 22· Hutchinson 1988, 27.

²⁹Στα παραθέματα από το *Περί αρχαίας ιητρικής* ακολουθώ τη μετάφραση του Δαμιανού Τσεκουράκη.

³⁰Πβ. στο ίδιο, καινόν κεφ. 13 (CMG I1 44.8)· πβ. καινής κεφ. 1 (CMG I1 36.15).

³¹Η ειρωνική αντιμετώπιση αυτού του είδους της έρευνας πιστοποιείται σε διάφορα κείμενα της εποχής· βλ., π.χ., Γοργίας, *ΕΕ* §13· Ιπποκράτης, *Περί φύσιος ανθρώπου* κεφ. 1· Αριστοφάνης, *Νεφέλες* 180 κ.ε. (για το οποίο πβ. Dover 1968, xxxii-lxvi).

³²Αν ο Πλάτων επιλέγει την τέχνη της λιχουδιάς, αυτό συνδέεται, φυσικά, με το συγκεκριμένο επιχείρημα που θέλει να αναπτύξει: η όψοποιική στο μέτρο που αποβλέπει στο ευχάριστο και όχι (αναγκαστικά) στο υγιεινό είναι κολακεία που λειτουργεί παραπλανητικά και παρασύρει τον αδαή.

³³Για τις μαρτυρίες σχετικά με τη συγγραφή τέτοιων τεχνών βλ. Guthrie 1991α, 399 σημ. 45. Ο Φαίδρος και ο Πολιτικός αξιοποιούν την ιατρική αναλογία και προς μια νέα κατεύθυνση, που συνδέεται με την κριτική του γραπτού λόγου γενικά και της γραπτής νομοθεσίας ειδικότερα (βλ. Πολιτικός 294Α κ.ε.). Στο μέτρο που η κατεύθυνση αυτή είναι ανεξάρτητη από το διάλογο ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Γοργία, που επιχειρούμε να αναπλάσουμε, δεν θα μας απασχολήσει εδώ.

³⁴Στα παραθέματα από τον Φαίδρο ακολουθώ τη μετάφραση του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου, με μικρές τροποποιήσεις.

³⁵Η σύζευξη της θεωρίας με την εμπειρία στο σημείο αυτό δεν πρέπει να μας προβληματίζει: στους διαλόγους της όψιμης περιόδου, στους οποίους εμφανίζεται το ενδιαφέρον για την εξήγηση του κόσμου της μεταβολής, ο Πλάτων στρέφεται εναντίον τόσο αυτών που στηρίζονται αποκλειστικά στην εμπειρία όσο και εκείνων που περιορίζονται στη «νεκρή» θεωρία, χωρίς να ενδιαφέρονται για την εμπειρική παράμετρο.

³⁶*Νόμοι* 720B. Η διάκριση εξετάζεται πιο αναλυτικά, πιο κάτω, 145 κ.ε.

³⁷Το ότι η ρητορική εμφανίζεται ως εργαλείο του νομοθέτη αποτελεί ένδειξη της εξύψωσής της στο πλατωνικό έργο. Πβ. Πολιτικός 303E-304A.

³⁸Η εμπειρία στο σημείο αυτό θα πρέπει να νοηθεί κατά την έννοια της τριβής (Γοργίας) και σε αντιδιαστολή προς την τέχνη (Φαίδρος)· πβ. Νόμοι 857C-D, όπου η απλή εμπειρία μοιάζει να αντιδιαστέλλεται στην εμπειρία «μετά λόγου».

³⁹Κατά την έννοια, λ.χ., της αριστοτελικής διάκρισης ανάμεσα σε φυσική και βίαια κίνηση.

⁴⁰Γοργίας 501A1-2 που παρατίθεται και σχολιάζεται πιο πάνω, σ. 71· πβ. 464B-465E, 518A-D. Βλ. ακόμη, Ficino, *Commentarium in Phedrum*, κεφ. III (Allen 1981, 81): *Deinde comparat oratorem non legitimum coquis adulatoribusque, quemadmodum in Gorgia, legitimum vero medico* (κατόπιν ο Σωκράτης συγκρίνει τον μη σωστό ρήτορα με τους μάγειρες και τους συκοφάντες (όπως στον Γοργία), ενώ τον σωστό με τον γιατρό).

⁴¹Στο σημείο αυτό μπορεί κανείς να αναρωτηθεί γιατί ο Πλάτων δεν αναφέρει και το ιατρικό παράδειγμα ως παράδειγμα προς μίμηση – γιατί, δηλαδή, δεν προτρέπει αυτόν που πρόκειται να ασχοληθεί με τη διαλεκτική να χωρίσει το αντικείμενό του, όπως ένας γιατρός χωρίζει το ανθρώπινο σώμα. Είναι αλήθεια ότι και το παράδειγμα του γιατρού αξιοποιείται πιο κάτω (270B), στα συμφραζόμενα της ιπποκρατικής μεθόδου· η επιλογή στο 265E του παραδείγματος της μαγειρικής –η προτίμηση, δηλαδή, του παραδείγματος προς αποφυγήν στη θέση του παραδείγματος προς μίμηση– ίσως οφείλεται εν μέρει στην οικονομία του πλατωνικού επιχειρήματος. Πρέπει, ωστόσο, να λάβουμε επίσης υπόψη μας πως μια τέτοια πρόταση θα είχε νόημα μόνο σε θεωρητικό επίπεδο· ο Πλάτων, δηλαδή, θα μπορούσε να έχει μιλήσει για τον γιατρό, ο οποίος στη σκέψη του χωρίζει τα διαφορετικά όργανα του ανθρώπινου σώματος, δεν θα μπορούσε όμως να έχει διανοηθεί μια πραγματική διάκριση, με την έννοια που δέχεται ο χειρουργός των νεότερων χρόνων. Η χρήση ανατομής είναι σχεδόν αδιανόητη για την προ-ελληνιστική ιατρική (πβ. Lloyd 1991α) – το πλησιέστερο παράδειγμα προς μίμηση που θα μπορούσε να έχει επικαλεστεί ο Πλάτων θα ήταν ίσως το παράδειγμα του ιερέα που γνωρίζοντας τις σωστές αρθρώσεις χωρίζει το ζώο της θυσίας, το οποίο πράγματι χρησιμοποιείται στον Πολιτικό 287C3-4: *Κατὰ μέλη τοίνυν αὐτὰς οἷον ἱερεῖον διαιρώμεθα, ἐπειδὴ δίχα ἀδυνατοῦμεν....*

⁴²Πλούταρχος, Περικλής 32.2. Η ιστορική ακρίβεια αυτής της μαρτυρίας εξα-

κολουθεί να αμφισβητείται. Για μια εμπεριστατωμένη παρουσίαση του προβλήματος βλ. Dover 1975· Ostwald 1986, 528-36.

⁴³Το ζήτημα περιπλέκεται ακόμη περισσότερο από την παρουσία του Ισοκράτη και τη δική του τοποθέτηση υπέρ της άσκησης στις μαθηματικές επιστήμες· πβ. Natali 1987.

⁴⁴Πβ. Natali 1987, 239: «Το ότι ο Πλάτων έδωσε στην αστρονομία και τη γεωμετρία το όνομα *ἀδολεσχία* δεν ήταν παρά ένας τρόπος πολεμικής κατά της κοινής γνώμης.» Στο ίδιο συμπέρασμα οδηγεί η χρήση του όρου *ἀδολεσχία* στον *Θεαίτητο* 195B-C και τον *Παρμενίδα* 135D, που παραθέτει και ο Natali, ό.π., 236. Για τη χρήση του όρου *μετεωρολογία* στο ίδιο χωρίο του *Φαίδρου* βλ. Gaudin 1970.

⁴⁵Για τις μαρτυρίες σχετικά με το πρόσωπο του Περικλή βλ., π.χ., Buxton 1982, 12-13.

⁴⁶Οι κυρίαρχες τάσεις στην αρχαιότητα είναι του Γαληνού, ο οποίος θεωρούσε ότι το όλο αναφέρεται σε ολόκληρο το σύμπαν (βλ. *Εἰς τὸ Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* CMG V 9, 1 (1914), 55, 16· 53, 26) και του σχολιαστή του Φαίδρου Ερμεία, ο οποίος θεωρούσε ότι αναφέρεται σε ολόκληρο το σώμα (βλ. *Εἰς Πλάτωνος Φαῖδρον*, εκδ. Couvreur 1971, 245, 5) –για μια ανάλυση του ιπποκρατικού ζητήματος στα ιστορικά του συμφραζόμενα βλ. Smith 1979.

⁴⁷Οι υπόλοιπες μαρτυρίες είναι ο *Πρωταγόρας* (311B-C)· τα *Πολιτικά* (1326a14 κ.ε.) του Αριστοτέλη και ο *Anonymus Londinensis* (V 35-VI 42, έκδ. Diels). Πβ. Lloyd 1991γ, 339.

⁴⁸Πβ. Lloyd 1991γ, με βιβλιογραφικές παραπομπές.

⁴⁹Βλ., π.χ., Hackforth 1952, 151: «Έχω λόγους να υποψιάζομαι ότι, ρωτώντας “τί ποτε λέγει *Ἴπποκράτης* τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος”, ο Πλάτων αποσκοπεί στο να ερμηνεύσει τον Ιπποκράτη όπως ο ίδιος επιθυμεί· θεωρώ πως πρόκειται για κάτι ανάλογο με αυτό που ο Πρωταγόρας έλεγε μυστικά στους μαθητές του (*Θεαίτητος* 152C) ή με το αληθινό νόημα αυτών που ο Ηράκλειτος δεν διατύπωνε καλά (*Συμπόσιο* 187A)». Πβ. Lloyd 1991γ, σημ. 6· Kucharski 1939, 309· Herter 1976, 35.

⁵⁰Για τη σχέση του Φαίδρου με σημαντικούς γιατρούς της εποχής, όπως ο Ακουμένος και ο Ερυξίμαχος, βλ. *Φαίδρος* 227A· 268A· *Συμπόσιο* 176D-E· *Πρωταγόρας* 315C· *Ανδοκίδης, Περί μυστηρίων* 15 και 35. Πβ. Συκουτρής 1982, 80 κ.ε.

⁵¹Πβ. Smith 1979, 44 κ.ε.

⁵²Για την επίδραση του περιβάλλοντος στην ανθρώπινη φύση βλ. ακόμη *Νόμοι* 747D-E.

⁵³Βλ. *Φαίδρος* 271C-272B· πβ. τα σχόλια του Ερμεία ad loc.

⁵⁴Βλ., π.χ. *Περί αέρων, υδάτων, τόπων*, κεφ. 5· *Περί φύσιος ανθρώπου*, κεφφ. 4 και 5· *Περί νούσων* IV, κεφ. 51.

⁵⁵Ωστόσο, η αναγωγή της ψυχικής νόσου σε σωματικά αίτια είναι μια υπόθεση που εξετάζεται από τον Πλάτωνα στον *Τίμαιο* –και εμμέσως ίσως και στους *Νόμους*. Πβ. πιο κάτω, κεφ. 6.

⁵⁶Πβ. Tsekourakis 1991/93.

⁵⁷Για τη μέθοδο της συναγωγής και της διαίρεσης στον *Φαίδρο* βλ., γενικά, Hackforth 1952, 134-37.

Κεφάλαιο τρίτο

ΑΡΕΤΕΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ, Ι:
Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΑΛΗΘΟΦΑΝΕΙΑ

*...τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς
ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέ-
τρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέ-
γοιεν. σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ
ποδαπός...*

Φαίδρος 275B-C

Όπως ο Παρμενίδης πριν από αυτόν, έτσι και ο Πλάτων καταφεύγει στην έννοια της αληθοφάνειας προκειμένου να μιλήσει για τον κόσμο της μεταβολής· διαφοροποιείται, ωστόσο, από τον πρόδρομό του, καθώς συναρτά αυτού του είδους την εξήγηση με την αναβάθμιση της ίδιας της φύσης. Η αναβάθμιση αυτή, που στον *Τίμαιο* θα συστηματοποιηθεί ενώπιον ενός εκλεκτού ακροατηρίου πολιτικών και φιλοσόφων, προοικονομείται με έναν ιδιόμορφο τρόπο στη συνομιλία του Σωκράτη με τον Φαίδρο στον ομώνυμο διάλογο. Ο περίπατος των δύο ανδρών στην εξοχή σηματοδοτεί την παρθενική έξοδο του φιλοσόφου από τα τείχη της πόλης, εκφράζοντάς την, μάλιστα, με έναν πρωτόγνωρο, για το πλατωνικό ύφος, λυρισμό: η σκιά του πλατάνου στην όχθη του Ιλισού, το τραγούδι των τζίτζικιών και το μοτίβο της ερωτικής αποπλάνησης – από την αρπαγή της Ωρείθυιας ως την ερωτική διεκδίκηση του Φαίδρου από τον ίδιο τον Σωκράτη¹ υποβάλλουν και ταυτοχρόνως θεματοποιούν μια αξία σχεδόν άγνωστη στα παλαιότερα πλατωνικά κείμενα: την αξία του φυσικού κόσμου. Όμως για τον Πλάτωνα η

στροφή προς τον φυσικό κόσμο προϋποθέτει την εξασφάλιση των κατάλληλων «εργαλείων»: γιατί η μελέτη της μεταβολής δεν συμβαδίζει με την αυστηρότητα του φιλοσοφικού λόγου, παρά καθιστά αναγκαία τη συνδρομή του λόγου της πειθούς. Έτσι ο Σωκράτης του Φαίδρου αντιπροτείνει στους φυσιολόγους που θαυμάζει ο αφελής συνομιλητής του ένα νέο ύφος εξήγησης,² το μόνο κατάλληλο να περιγράψει τη φυσική μεταβολή. Ξεκινώντας από μια σύγκρουση με το ύφος των λογογράφων της εποχής του –σύγκρουση που δικαιολογεί την παρουσία ενός τέτοιου θέματος στο πλαίσιο μιας ευρύτερης συζήτησης για τη ρητορική– ο Σωκράτης προκρίνει τον τρόπο της μυθικής αφήγησης, που τον θεωρεί τον πλέον κατάλληλο για να μας περιγράψει όχι τι πραγματικά είναι –κάτι τέτοιο θα απαιτούσε περισσότερο χρόνο και θεϊκότερα πνεύματα– αλλά με τι μοιάζει (*ᾧ δὲ ἔοικεν*) το ουσιαστικό στοιχείο κάθε μεταβολής, η ψυχή (246A). Πραγματικά, ένα από τα χαρακτηριστικότερα, και, τουλάχιστον για το θέμα που μας απασχολεί, σημαντικότερα στοιχεία του διαλόγου είναι η επιμονή με την οποία τείνει να υπογραμμίζει την απόσταση των περιεχομένων του από την αλήθεια:³ το χαρακτηριστικό αυτό μοιάζει να συνδέεται με τη φύση και τις απαιτήσεις του θέματος της πραγμάτευσης, που πια δεν είναι ο στατικός πληθυσμός των Ιδεών, αλλά ένα αντικείμενο σε κίνηση. Η ψυχή, έννοια που κερδίζει όλο και περισσότερο έδαφος στους όψιμους διαλόγους του Πλάτωνα, ορίζεται τώρα ως αρχή κάθε αυτόνομης κίνησης (245C-D). Συγκρινόμενος με την επιστήμη των στατικών και αμετάβλητων Ιδεών, ο λόγος που περιγράφει ένα τέτοιο θέμα υστερεί σε αυστηρότητα. Για να χρησιμοποιήσουμε ένα έκτυπο παράδειγμα, ακόμη και το πιο καλά τεκμηριωμένο κομμάτι του κεντρικού μύθου, που είναι η απόδειξη για την κίνηση της ψυχής, περιγράφεται από τον ίδιο τον Σωκράτη ως λόγος πειστικός για τους σοφούς, αλλά όχι και για τους «επιτήδειους» (245C1-2: *ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή*).

Η απόσταση από την αλήθεια βεβαίως μπορεί να καθιστά έναν λόγο απολύτως ψευδή ή εσφαλμένο· όμως αυτή δεν είναι η περίπτωση που ενδιαφέρει τον Πλάτωνα, τουλάχιστον στα συμφραζόμενα του Φαίδρου. Η απόσταση από την αλήθεια μπορεί επίσης να καθιστά τον λόγο αληθοφανή, με την έννοια ενός όσο το δυνατόν πιστότερου

απεικασματος μιας πραγματικότητας που για αντικειμενικούς λόγους παραμένει απροσπέλαστη. Το πνεύμα του Πλάτωνα γίνεται ίσως πιο εύκολα κατανοητό στο πλαίσιο της κριτικής για την καλλιτεχνική έκφραση που αναπτύσσεται στην *Πολιτεία*. Σύμφωνα, λοιπόν, με την αντίληψη που εκφράζει το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, η τραγωδία διαφθείρει όσους θεατές δεν διαθέτουν ως αντίδοτο τη γνώση της πραγματικότητας (595B), ενώ οι ίδιοι οι καλλιτέχνες κατηγορούνται όχι τόσο γιατί μιμούνται αλλά επειδή επιλέγουν ως πρότυπό τους αντί για την ίδια την αλήθεια τα απεικασμάτά της: τον ατελή κόσμο στον οποίο ζούμε (597E-598A). Όμως σε μια ευνοϊκότερη αξιολόγηση του έργου τους, και πάλι στην *Πολιτεία*, ο Σωκράτης προκρίνει μόνον όσους ποιητές ακολουθούν σωστά, από ηθική άποψη, μοντέλα, ενώ καταδικάζει αυτούς που εμφανίζουν τους θεούς να εκδικούνται ο ένας τον άλλο ή να συμμετέχουν σε άλλες ανόσιες πράξεις. Διακρίνοντας, λοιπόν, ανάμεσα στο καλό και το κακό ψέμα, ο Σωκράτης κατηγορεί όσους

μέσω του λόγου αναπαριστούν (*εικάζῃ*) τους θεούς και τους ήρωες άσχημα και όχι όπως είναι στην πραγματικότητα, σαν τους ζωγράφους που δεν κάνουν τις εικόνες τους να μοιάζουν (*εοικότα*) με αυτά που επιθυμούν να ζωγραφίσουν (*Πολιτεία* 377E).

Στην περίπτωση της ζωγραφικής δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε την κατάσταση που περιγράφει ο Σωκράτης: αφήνοντας, δηλαδή, κατά μέρος την πλατωνική οντολογία, μπορούμε να μιλήσουμε για «ρεαλισμό» στην τέχνη και να απαιτήσουμε από τον ζωγράφο πιστή αναπαράσταση ενός οικείου μοντέλου. Τα πράγματα όμως είναι αρκετά πιο πολύπλοκα στην περίπτωση της «θεολογίας», όπου το πρότυπο που καλείται να περιγράψει ο ποιητής στο ποίημά του θα φαινόταν ίσως στον καθένα μας τελείως άγνωστο ή αδιανόητο. Πράγματι, η πρόταση του Πλάτωνα μοιάζει ακατανόητη αν δεν προϋποτεθεί η ύπαρξη μιας βαθύτερης πραγματικότητας, την οποία είναι σε θέση να απεικασει ο άξιος μιμητής.

Τι είδους πρόσβαση, λοιπόν, μπορεί να έχει ο ποιητής της *Πολιτείας* στην ουσία της θεότητας, ή ο δημιουργός των λόγων του *Φαίδρου*

στην ουσία της ψυχής; Ή, ακόμα, τι είναι αυτό που επιτρέπει στον φιλόσοφο-γνώστη της διαλεκτικής να πλησιάζει την ουσιαστική φύση των πραγμάτων; Τι διαφοροποιεί τη δική του γνώση από τις ποικίλες απόψεις που διατυπώνουν όσοι λογογράφοι δεν έχουν φιλοσοφική παιδεία; Τέλος, τι είναι αυτό που, για να χρησιμοποιήσουμε τη διάκριση που ο ίδιος ο Πλάτων θα επικαλεστεί στον Σοφιστή, του επιτρέπει να προσφέρει όχι απατηλά φαντάσματα αλλά κατά το δυνατόν σωστά αντίγραφα της πραγματικότητας (236A-C);

Τα παραπάνω ερωτήματα έχουν ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση του Φαίδρου. Γιατί, όπως θα δούμε, μέρος της σύγκλισης του Πλάτωνα προς τον αντίπαλό του αφορά την υποδοχή ρητορικών τεχνικών που επιτρέπουν την «εξαπάτηση». Ενδεικτική αυτής της σύγκλισης είναι η διεύρυνση του πεδίου της ρητορικής, που πια δεν περιορίζεται στους λόγους των δικαστηρίων, αλλά αφορά κάθε ζήτημα:

δεν είναι λοιπόν στο σύνολό της η ρητορική τέχνη μια αγωγή της ψυχής μέσα από λόγους, όχι μόνο στα δικαστήρια και σε όσες άλλες δημόσιες συγκεντρώσεις υπάρχουν, αλλά και στην ιδιωτική ζωή, και δεν είναι η ίδια και για μικρά και για μεγάλα πράγματα; (Φαίδρος 261A-B).

Οι αντιρρήσεις που σπεύδει να διατυπώσει ο Φαίδρος σε αυτόν τον ορισμό δεν απέχουν από εκείνες που θα διατύπωνε ο Σωκράτης του Γοργία, τουλάχιστον για την περίπτωση του αντιπάλου του. Εκεί ο Σωκράτης είχε διακρίνει δύο είδη πειθούς, την «πιστευτικήν» που δημιουργεί πεποιθήσεις χωρίς γνώση και την «διδασκαλικήν» που παράγει επιστήμη,⁴ και είχε θεωρήσει τη ρητορική του Γοργία υπεύθυνη μόνο για την πρώτη, προσδιορίζοντας μάλιστα ως πεδίο εφαρμογής της τα δικαστήρια και άλλες συγκεντρώσεις γύρω από δικαστικά θέματα. Το άλλο σκέλος της διάκρισης, η διδασκαλική πειθώ έμενε, στη συζήτηση του Γοργία, αναξιοποίητο –και θα παρέμενε αναξιοποίητο ως τη σύνθεση του Φαίδρου. Η «καθυστέρηση» αυτή δικαιολογεί ίσως και την έκπληξη του ίδιου του Φαίδρου, όταν, στο χωρίο που μόλις παραθέσαμε, για πρώτη φορά ο Σωκράτης κάνει λόγο για ένα διευρυμένο και ενιαίο πεδίο της ρητορικής. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο το ότι, στο

σημείο αυτό, ο Πλάτων αναφέρει, πλάι στα ονόματα επιφανών εκπροσώπων της ρητορικής των δικαστηρίων, και τον «Ελεατικό Παλαμήδη», που, κατά τις περισσότερες ερμηνείες, παραπέμπει στον Ζήνωνα τον Ελεάτη.⁵

Έχουμε ήδη επισημάνει τη συγγένεια της ελεατικής απόδειξης προς τεχνικές που θα εφαρμόζονταν στη σύνταξη δικανικών λόγων. Η εξαντλητική ανάλυση διαφορετικών και αντιτιθέμενων μεταξύ τους δυνατοτήτων πρέπει να αποτελούσε σημείο τομής ανάμεσα σε ό,τι εμείς τείνουμε να αποκαλούμε «φιλοσοφία» και «ρητορική». Για τον Σωκράτη του Φαίδρου το σημείο αυτό εντοπίζεται στην αντιλογική –τέχνη που, κατά τη μαρτυρία του ίδιου διαλόγου,

δεν αφορά μόνο τα δικαστήρια και τις δημηγορίες, αλλά, καθώς φαίνεται ... κάθε τι που λέγεται, με την οποία θα είναι κανείς ικανός να δείχνει όμοιο το κάθε τι με το κάθε τι από όσα και' με όσα μπορούν να φανούν όμοια...(261D10-E).⁶

Με δεδομένη τη διεύρυνση του πεδίου της ρητορικής, η περιγραφή της αντιλογικής στον Φαίδρο υπογραμμίζει ακόμη περισσότερο τη ρευστότητα των ορίων της προς τη μέθοδο της διαίρεσης και τη διαλεκτική. Γιατί σύμφωνα με τη μαρτυρία ενός μεταγενέστερου διαλόγου, έργο της διαλεκτικής είναι

να μπορεί να χωρίζει τα γένη και να μη νομίζει ότι το ένα γένος είναι κάποιο άλλο ούτε ότι κάποιο διαφορετικό είναι το ίδιο... (Σοφιστής 253D).⁷

Από αυτή την άποψη, η διαλεκτική φαίνεται να οικειοποιείται την τεχνική της αντιλογικής. Αλλά η σχέση δεν είναι ούτε αναγκαία, ούτε αντιστρέψιμη. Από μόνη της η τεχνική της αντιλογικής δεν αρκεί για να οδηγήσει στη φιλοσοφία· ο ίδιος ο Σωκράτης στην *Πολιτεία* μιλάει για ανθρώπους που μέσα από την αντιλογική οδηγούνται όχι στη διαλεκτική, αλλά στην εριστική (454A). Η αντιλογική, ως μέρος άλλωστε της ίδιας της ρητορικής, μπορεί να παρομοιαστεί με το φάρμακο, που στα χέρια του καλού γιατρού πράγματι φέρνει σωστά αποτελέσματα.⁸

Η γνώση της φύσης και των φυσικών συνδέσεων που πρέπει να λάβει υπόψη της η διαίρεση χαρακτηρίζει μόνο τον πραγματικό ρήτορα, αυτόν που ακολουθεί τη μέθοδο του Ιπποκράτη. Σε αντίθεση με τον μέσο επαγγελματία, που ασκεί εμπειρικά τις τεχνικές της ρητορικής, ο ρήτορας που οραματίζεται ο Σωκράτης του Φαίδρου πιστεύει στην ύπαρξη μιας βαθύτερης πραγματικότητας, την οποία προσπαθεί να αναπαραστήσει. Η πιο απτή τεκμηρίωση για την ύπαρξη μιας τέτοιας πραγματικότητας που προσφέρει το ίδιο το πλατωνικό σύστημα είναι το δόγμα της αναγνώρισης των Ιδεών μέσα από την ανάμνηση –το οποίο τεκμηριώνεται στον Φαίδωνα και τον Μένωνα και θεωρείται δεδομένο στο μύθο του Φαίδρου. Η πραγματική αντιστοιχία ανάμεσα στην αναπαράσταση και το μοντέλο είναι, για τον Πλάτωνα, αυτό που καθιστά τους λόγους της πραγματικά πειστικούς: έτσι πρέπει να εξηγηθεί και η επιτυχία της ρητορικής.⁹ Η πίστη αυτή στην ύπαρξη μιας βαθύτερης αντιστοιχίας οδηγεί μάλιστα τον Πλάτωνα σε σημείο να διεκδικεί την πατρότητα του ίδιου του εγχειρήματος του Τεισία, βάζοντας τον Σωκράτη να του λέει:

εμείς, Τεισία, από παλιά, πριν ακόμη εμφανιστείς εσύ, λέγαμε ότι το είκός φαίνεται έτσι στους πολλούς εξαιτίας της ομοιότητάς του προς το αληθές (Φαίδρος 273D).

Δεν είναι εύκολο να εκτιμήσουμε κατά πόσον αυτή η φράση του Σωκράτη αντανακλά τη συνείδηση που θα είχαν ρήτορες όπως ο Τεισίας για τη σχέση ανάμεσα στους λόγους τους και το «αληθές». Αν πάντως θέλουμε να ακολουθήσουμε μια συνεπή ανάγνωση, πρέπει να θεωρήσουμε πως η ομοιότητα που επεδίωκε ο ρήτορας ήταν μια ομοιότητα προς μια κατάσταση που θα μπορούσε να είναι αληθής: το κατά πόσον η κατάσταση αυτή ήταν πράγματι αληθής θα τον άφηνε, σύμφωνα με την ίδια, πλατωνική, ανάγνωση,¹⁰ παγερά αδιάφορο. Λέγοντας, έτσι, πως οι λόγοι του ήταν πειστικοί επειδή έμοιαζαν στην αλήθεια, ο ρήτορας θα τοποθετούσε την έμφαση όχι στην αλήθεια, αλλά στην ομοιότητα. Η πραγματική καινοτομία του πλατωνικού συστήματος βρισκόταν, αντιθέτως, στη σπουδαιότητα που απέδιδε στην ίδια την αλήθεια καθώς και στην αντιμετώπιση του εικότος ως δικού της απεικά-

σματος. Η προτεραιότητα της αλήθειας οδηγούσε κατ' ανάγκην σε μια ορισμένη αναβάθμιση του *εἰκότος*.

Το παραπάνω επιχείρημα μας επιτρέπει να εντοπίσουμε το πλατωνικό κριτήριο για τη διάκριση ανάμεσα στο εγχείρημα του «φιλοσόφου» και σε εκείνο του «ρήτορα» στην αιτιολόγηση της επιτυχίας του ρήτορα: για τον Γοργία του ομώνυμου διαλόγου ή για τον Πώλο, η επιτυχία της ρητορικής ήταν πάνω από όλα γεγονός· η αναγωγή της σε κάποιο είδος πραγματικής γνώσης –πέρα από την εμπειρική εξάσκηση στη σύνταξη λόγων– ήταν κάτι που ξεπερνούσε τον δικό τους ορίζοντα.¹¹ Ακόμη δηλαδή και αν υπήρχε μια αντικειμενική αντιστοιχία ανάμεσα στους λόγους και τη βαθύτερη πραγματικότητα, οι ίδιοι οι ρήτορες δεν ήταν σε θέση να την πιστοποιήσουν –όπως τόσο πειστικά είχε διαφημίσει ο Γοργίας στο *Περί του μη όντος*. Δεν ίσχυε όμως το ίδιο και για τον ιδρυτή της Ακαδημίας: ο Πλάτων αντιμετώπιζε τη δική του μέθοδο, τη διαλεκτική, ως τέλος μιας μακρόχρονης και απαιτητικής εκπαίδευσης στις μαθηματικές επιστήμες· και την αναβάθμισμένη ρητορική ως τέχνη που θα μπορούσαν να ασκήσουν μόνον όσοι ήδη θα είχαν δεχτεί αυτού του είδους την αγωγή –όσοι θα είχαν πράγματι ακολουθήσει το πρόγραμμα της σχολής. Κατ' αυτή την έννοια, η διαφορά της «επιστημονικής» από την «εμπειρική» ρητορική πρέπει να αφορούσε κυρίως τη βαθύτερη θεμελίωση της τέχνης.

Η περίπτωση του Γοργία μάς δείχνει με πόσο ενθουσιασμό ένας από τους «ιδρυτές» της «ρητορικής τέχνης» διατυμπάνιζε την ικανότητά του να εξαπατά μέσω του λόγου. Ο επιδεικτικός λόγος δεν είναι για τον συντάκτη του παρά ένα απλό και διασκεδαστικό παιχνίδι – έτσι, όπως είδαμε, χαρακτηρίζει ο ίδιος ο Γοργίας τη σύνθεση της *Ελένης*, ενώ σε ένα άλλο κείμενο δεν αποκλείει το ενδεχόμενο εξαπάτησης ακόμη και του ίδιου του λέγοντος.¹² Για τη σύγκριση την οποία επιχειρούμε εδώ, είναι ενδιαφέρον το ότι ο ίδιος ο Πλάτων θα χαρακτηρίσει ορισμένες τουλάχιστον από τις δικές του δραστηριότητες ως παιχνίδια,¹³ παραδεχόμενος την απόσταση που τις χωρίζει από μια «απόλυτη αλήθεια»: θα αρνηθεί ωστόσο κατηγορηματικά την πιθανότητα να εξαπατηθεί ο ίδιος από το λόγο. Έτσι, σύμφωνα με τη μαρτυρία του *Φαίδρου*, ο σωστός ρήτορας πρέπει να είναι σε θέση να εξαπατά χωρίς να εξαπατάται:

Αυτός που θέλει να εξαπατήσει κάποιον άλλο χωρίς να εξαπατηθεί πρέπει και ο ίδιος να γνωρίζει με ακρίβεια την ομοιότητα και την ανομοιότητα στα πράγματα (Φαίδρος 262A).

Σε αντίθεση, δηλαδή, με τους μαθητές που θα καλλιεργούσαν οι «σχολές» του Τεισία και του Γοργία, οι ρήτορες που οραματίζεται ο Σωκράτης του Φαίδρου ενδιαφέρονται για τη γνώση της αλήθειας – τη θεωρούν μάλιστα προϋπόθεση στην άσκηση του έργου τους. Όμως η γνώση της αλήθειας δεν υποχρεώνει τον φιλόσοφο-ρήτορα να αποφεύγει τις τεχνικές που οδηγούν στην «εξαπάτηση» του ακροατηρίου· πουθενά στον Φαίδρο δεν συναντούμε κάποια πρόταση που θα μας επέτρεπε να συμπεράνουμε πως αυτή καθαυτή η εξαπάτηση συνιστά σημείο αιχμής για την πλατωνική κριτική της ρητορικής. Γιατί έργο του ρήτορα δεν είναι το να ανακοινώνει την αλήθεια –τότε ο ρήτορας δεν θα διέφερε σε τίποτε από τον φιλόσοφο– αλλά το να τη διαμεσολαβεί, όντας ο ίδιος γνώστης της, ανάλογα με τη φύση του αντικειμένου και τις δυνατότητες του δέκτη του. Η «εξαπάτηση» για την οποία μιλάει ο Πλάτων, επικαλούμενος προφανώς την τεχνική σημασία που θα είχε ο όρος στο εσωτερικό της ρητορικής,¹⁴ πορεύεται μέσα από ομοιότητες, οι οποίες, σε αντίθεση με το σύστημα του Γοργία, αναφέρονται στην αλήθεια. Μέσα από την απάτη, ο ρήτορας δεν επιδιώκει να απομακρύνει το ακροατήριο από την αλήθεια αλλά –σύμφωνα με το σχετικό σχόλιο του Ερμεία– να πείθει «διὰ τῶν ὁμοιοτήτων καὶ τῶν εἰκότων τῷ ἀληθεῖ».¹⁵

Η διατύπωση του Ερμεία είναι ενδεικτική της απόστασης που χωρίζει την πλατωνική αντίληψη για το εἶκός από ό,τι θεωρήσαμε ως «προάγγελό» της στην περίπτωση του Παρμενίδη. Γιατί η αληθοφάνεια που συναντήσαμε στο δικό του ποίημα δεν προϋπέθετε την παρουσία όρου σύγκρισης, κάποιου όρου δηλαδή ο οποίος θα την προσανατόλιζε προς έναν ορισμένο σκοπό. Ωστόσο η παρουσία ενός τέτοιου όρου πλάι στη μετοχή «εἶκός» δεν είναι εντελώς άγνωστη στην προσωκρατική γραμματεία: η εξομοίωση του εἰκότος προς το αληθές που αξιώνει από τη σωστή ρητορική ο Πλάτων βρίσκει έναν πρόδρομο στην έκφραση του Ξενοφάνη «ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι».¹⁶ Ενώ, λοιπόν, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Παρμενίδης ξεκινούν από μια διαίρε-

ση ανάμεσα στην αλήθεια και την αληθοφάνεια, ενώ χρησιμοποιούν παρόμοιους όρους για να εκφράσουν το κύρος της φυσικής τους εξήγησης, μόνον ο πρώτος αξιώνει την ύπαρξη μιας αιτιακής σύνδεσης ανάμεσα στα δύο μέρη του συστήματός του, μια βαθύτερη αναγωγή του αισθητού στο νοητό, του φευγαλέου φαινομένου στο σταθερό ον.

Η αδιαφορία τους να συνδέσουν την αληθοφάνεια με την αλήθεια είναι η κύρια κατηγορία που προσάπτει ο Πλάτων στους αντιπάλους του από το στρατόπεδο της ρητορικής. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Σωκράτης του Φαίδρου, το *εἶκος* για τους ρήτορες της εποχής δεν είναι τίποτε άλλο από το τῷ πλήθει δοκοῦν.¹⁷ ενώ τα δικαστήρια, οι χώροι δηλαδή που κατ' εξοχήν φιλοξενούν τα επιχειρήματα από το *εἶκος*,

...δεν ενδιαφέρονται καθόλου για την αλήθεια αυτών των πραγμάτων, παρά για το πιθανόν· κι αυτό δεν είναι άλλο από το *εἶκος*, στο οποίο πρέπει να δώσει προσοχή αυτός που θέλει να μιλά με τέχνη. Γιατί υπάρχουν και φορές κατά τις οποίες δεν πρέπει να λέγονται καν αυτά που έγιναν αλλά αυτά που φαίνονται αληθινά (τὰ εἰκότα), είτε πρόκειται για κατηγορία είτε για απολογία. Και σε κάθε περίπτωση το ζητούμενο [ενν. σύμφωνα με το είδος της ρητορικής που καταδικάζει ο Φαίδρος] πρέπει να είναι το *εἶκος*· το αληθές ας πηγαίνει στο καλό (Φαίδρος 272D-E).

Το ότι, σύμφωνα με την πλατωνική κριτική, η ρητορική οφείλει να ενδιαφέρεται για την αλήθεια ανοίγει ένα νέο ορίζοντα στη χρήση των επιχειρημάτων από το *εἶκος*, αλλά και στην ίδια την πλατωνική φιλοσοφία. Όπως θα δούμε αμέσως πιο κάτω, κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, το επιχείρημα από το *εἶκος* αποκαλύπτει στον Πλάτωνα ένα νέο πεδίο: το πεδίο της φυσικής φιλοσοφίας.

Σύμφωνα με τον *Τίμαιο*, ο κόσμος στον οποίο ζούμε δεν είναι παρά η αισθητή εικόνα του τελειότερου νοητού υποδείγματος, κατασκευασμένη από έναν θείο τεχνίτη, το Δημιουργό. Ο όρος «*εἰκὼς μῦθος*» ή «*εἰκὼς λόγος*» χρησιμοποιείται με τεχνική, θα λέγαμε, ακρίβεια, κάθε φορά που ο αφηγητής επιθυμεί να αναφερθεί στο γνωστικό κύρος της ιστορίας του –την απόσταση που τη χωρίζει από έναν αλη-

θή λόγο, καθιστώντας την όχι ψευδή αλλά εύλογη, στην καλύτερη περίπτωση με την έννοια της πειστικότητας που προσδίδει η εσωτερική συνέπεια.¹⁸ Η απόσταση αυτή είναι ανάλογη της απόστασης που χωρίζει την ίδια την εικόνα (τον κόσμο μας) από το υπόδειγμά της· η αναλογία θεμελιώνεται από τις πρώτες σελίδες της αφήγησης:

...σε κάθε θέμα το σπουδαιότερο είναι να αρχίζει κανείς από τη σωστή αφετηρία (κατὰ φύσιν ἀρχήν). Πρόκειται να αναφερθούμε στην εικόνα και στο υπόδειγμά της και πρέπει να διευκρινίσουμε το εξής: οι προτάσεις που θα διατυπώσουμε για να τα εξηγήσουμε θα είναι της ίδιας τάξης με αυτά που τείνουν να εξηγήσουν. Οι προτάσεις λοιπόν που αναφέρονται σε αυτό που είναι σταθερό, βέβαιο και προσιτό στη νόηση θα είναι και αυτές σταθερές και ακλόνητες –αφού βέβαια αποδεχόμαστε ότι υπάρχουν προτάσεις αδιάψευστες και ανίκητες, πρέπει να παραδεχθούμε και ότι δεν θα τους λείπει τίποτε. Ενώ οι προτάσεις που αναφέρονται στην απεικόνιση του υποδείγματος, καθώς αναφέρονται σε μια εικόνα, θα είναι σε σχέση με τις προηγούμενες απλώς εύλογες. Η σχέση τού είναι προς το γίνεσθαι είναι ανάλογη με τη σχέση της αλήθειας προς τη γνώμη (Τίμαιος 29B-C).

Η πρόθεση του Πλάτωνα να τονίσει το λεξιλόγιο της απεικόνισης είναι προφανής στην παρήχηση «τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας». Κάτω από το πλατωνικό πρίσμα, το θέμα της απεικόνισης παραπέμπει, ασφαλώς, στην πλατωνική σχέση τεχνίτη-εικόνας-υποδείγματος, ενώ η διάκριση ενός αυστηροῦ αποδεικτικού λόγου από μια εύλογη εξήγηση χαλαρότερων απαιτήσεων εναρμονίζεται, έστω στη βάση αναχρονιστικῶν κριτηρίων, με τη διαίρεση του ποιήματος του Παρμενίδη. Ωστόσο αυτές οι μάλλον προφανείς συνδέσεις τείνουν να επισκιάζουν τη βαθύτερη συγγένεια ανάμεσα στην αρχή που διατυπώνει εδώ ο Πλάτων και την παράδοση των δικανικῶν επιχειρημάτων από το εἰκός. Αν λοιπόν επιχειρήσουμε να αφαιρέσουμε την αφήγηση του Τίμαιου από το πλατωνικό της πλαίσιο και πιο συγκεκριμένα το προοίμιό της από τις αυστηρά οντολογικές του συνδηλώσεις, η εικόνα που αντιμετωπί-

ζουμε εμφανίζεται αρκετά διαφορετική από εκείνην που μας έχει κληροδοτήσει η μακρά παράδοση των μεταγενέστερων φιλοσοφικών αναγνώσεων του κειμένου.

Το πιο έντονο στοιχείο που υποδεικνύει τη συνάφεια της αφήγησης του Τίμαιου προς τη σύνταξη ενός δικανικού λόγου αφορά, κατά τη γνώμη μου, το πρόσωπο του ίδιου του Δημιουργού. Εδώ πρέπει να λάβουμε υπόψη μας μία τουλάχιστον διαφορά που διακρίνει τη σύλληψη του πλατωνικού Δημιουργού από τον αντίστοιχο θεό-Δημιουργό της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης, το ότι δηλαδή η αρχαιοελληνική σκέψη δεν είναι μονοθεϊστική. Έτσι, χρησιμοποιώντας τη λέξη «δημιουργός» ο Πλάτων δεν θα χρειαζόταν να αναφερθεί σε μια συγκεκριμένη θεότητα, με χαρακτηριστικά ανεξάρτητα από τις πράξεις της δημιουργίας.¹⁹ κατ' αυτή την έννοια, η έμφαση του Τίμαιου δεν δίνεται σε μια ανεξάρτητη περιγραφή του ίδιου του θεού αλλά σε μια συναγωγή των στοιχείων που κατ' ανάγκην διαθέτει, εφόσον είναι, ο δημιουργός του συγκεκριμένου έργου. Η ίδια η ύπαρξη του Δημιουργού είναι αδιανόητη χωρίς τη δημιουργία και, τουλάχιστον για την ανθρώπινη νόηση, εξαντλείται σε αυτήν:²⁰ ο Δημιουργός δεν είναι παρά ο δημιουργός μιας ορισμένης πράξης,²¹ στο μέτρο που κάθε τι που γίνεται πρέπει κατ' ανάγκην να έχει κάποιο «αίτιον».²² Εκεί όμως που ο νεότερος μελετητής της φιλοσοφίας στην τελευταία πρόταση εντοπίζει ίσως μια πρώιμη διατύπωση της αρχής του αποχρώντος λόγου, ο Αθηναίος του πέμπτου και του τέταρτου αιώνα θα πρέπει να αναγνώριζε μια οικεία δικαστική διαπίστωση. Γιατί για την αρχαία ελληνική γλώσσα η λέξη «αίτιον» δεν είναι παρά το ουδέτερο του επιθέτου «αίτιος», που αρχικά, και στην καθημερινή ομιλία, σήμαινε απλώς τον υπεύθυνο, τον υπαίτιο, τον «φταίχτη» ή τον «ένοχο».²³ Από αυτή την άποψη, η συλλογιστική που οδηγεί στην περιγραφή του Δημιουργού στον Τίμαιο δεν απέχει από εκείνη που θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει ένας ρήτορας στην προσπάθειά του να εντοπίσει και να αποκαλύψει τις προθέσεις του δράστη μιας πράξης για την οποία δεν υπάρχει αυτόπτης μάρτυς – με τη διαφορά, βέβαια, ότι η πράξη που πρέπει να εξηγηθεί στην περίπτωση του Τίμαιου, η κατασκευή του κόσμου, είναι κάθε άλλο παρά κολάσιμη.

Ως προς τη συλλογιστική τεχνική που ακολουθείται για να προσ-

διοριστεί ο δράστης της πράξης, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η δουλειά του φιλοσόφου στον *Τίμαιο* επικαλύπτεται από εκείνην του συντάκτη ενός δικανικού λόγου.²⁴ Αλλά η ρητορική δεν αρκεί για την αξιολογική περιγραφή ή την αποτίμηση της πράξης· η πρόταση ότι ο κόσμος μας είναι «ὁ κάλλιστος τῶν γεγονότων» –που οδηγεί κατ' ἀνάγκην στην υπόθεση του «ἀρίστου τῶν αἰτίων» (*Τίμαιος* 29A5-6)– ανήκει στις αληθείς προτάσεις της διαλεκτικής και, σε αντιδιαστολή προς τον εἰκότα λόγο, δεν υπόκειται ποτέ σε καμία αναθεώρηση.²⁵ Αντίθετα, η «εὐλογία» ἐξήγηση της δημιουργίας είναι ανοικτή στην ανασκευή,²⁶ ὅπως ανοικτή στην ανασκευή παραμένει κάθε δικαστική υπόθεση για την οποία δεν υπάρχουν μαρτυρίες. Αυτό, λοιπόν, που μετράει σε τέτοιες περιπτώσεις δεν είναι η ἴδια η ἀλήθεια για το πῶς πραγμάτικα συντελέστηκε μια πράξη –αυτή οὕτως ἢ ἄλλως παραμένει ἀπροσπέλαστη– ἀλλὰ η ἐσωτερική συνέπεια της ἀναπαράστασής της.²⁷ Η ἐσωτερική συνέπεια μιας εὐλογῆς ἐξήγησης, μπορεί να είναι πειστική, δεν είναι ὁμως ἀκλόνητη. Πράγματι, ἓνα ἀπὸ τα πιο ἐντυπωσιακά στοιχεία στην ἀφήγηση του *Τίμαιου* είναι η ἀπουσία μισαλλοδοξίας σε ὅ,τι ἀφορὰ τον εἰκότα λόγο: «αν βεβαίως ἔρθει κάποιος να μας υποδείξει μια καλύτερη ἐπιλογή», λέει ο *Τίμαιος*, μιλώντας για τον τρόπο με τον οποίο τα φυσικά σώματα ἀνάγονται σε συναρμογές γεωμετρικῶν τριγώνων, «θα γίνει δεκτός ὄχι ως ἐχθρός ἀλλὰ ως φίλος, και η συμβουλή του θα γίνει δεκτή» (54A). Αυτό, λοιπόν, που είναι ανοικτό σε ανασκευή δεν είναι η ἴδια η μαθηματική ἀναγωγή ἀλλὰ ο τρόπος με τον οποίο πραγματοποιείται. Ὅπως εἴπαμε και πιο πάνω, η εἰκασία δεν ἀφορὰ την τελειότητα του κόσμου, ἀλλὰ τη διαδικασία που οδηγεί σε αὐτήν.²⁸ Κατ' αὐτή την ἐννοια, καλούμαστε να καταλάβουμε τον *Τίμαιο* ως μια συμπλοκή ἀνάμεσα σε προτάσεις ἀκλόνητης ἀλήθειας –ὅπως το ὅτι ο κόσμος μας είναι «ὁ κάλλιστος τῶν γεγονότων»– με εὐλογες ἀλλὰ ἀνασκευάσιμες ἐξηγήσεις.

Αν η ἀνασκευή προσιδιάζει στην ἀληθὴ γνώμη και ὄχι στη νόηση, και συντελείται ὄχι μέσα ἀπὸ τη διδασχὴ ἀλλὰ μέσα ἀπὸ την πειθῶ,²⁹ τότε οι ἀνασκευάσιμες προτάσεις –οι προτάσεις που ἀποτελοῦν τον εἰκότα λόγο– πρέπει να είναι προτάσεις της ρητορικής. Η διαπλοκή της φιλοσοφίας με τη ρητορική στην ἀφήγηση του *Τίμαιου* φαίνεται ιδιαίτερα δόκιμη στο φῶς του *Φαίδρου*. Η υπαγωγή της ρητορικής στη διαλε-

κτική μέσα από την προσπάθεια αναγωγής του *εἰκότος* στο αληθές είναι αυτό που σηματοδοτεί την ίδρυση μιας νέας μεθόδου για την ίδια τή φιλοσοφία, μιας μεθόδου που θα επιτρέψει στον φιλόσοφο να διατυπώνει αληθείς γνώμες για τον μεταβαλλόμενο κόσμο.

Αρχίζοντας από κάποια γενικά χαρακτηριστικά που συνδέουν τους δύο διαλόγους, εύκολα πιστοποιούμε τη συνέχεια ως προς τη χρήση της μυθοπλασίας, καθώς και ως προς την υποχώρηση του διαλόγου χάριν του μονολόγου· θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε ότι ο *εἰκώς* λόγος του Τίμαιου προσοικονομείται στον κεντρικό μύθο του Φαίδρου: και στις δύο περιπτώσεις, ο αφηγητής αισθάνεται υποχρεωμένος να υπογραμμίσει τον εικοτολογικό χαρακτήρα της εξήγησής του, δεσμευόμενος από ανάλογες δυσκολίες, οι οποίες συνδέονται με τη φύση του αντικειμένου της πραγμάτευσης: στην περίπτωση του Φαίδρου με τη φύση της ανθρώπινης (και κατά μια έννοια και τῆς θεϊκής) ψυχῆς, στην περίπτωση του Τίμαιου με τη φύση της ψυχῆς του παντός. Εστιασμένη τόσο στην κοσμική όσο και στην ανθρώπινη ψυχολογία,³⁰ αυτού του είδους η φυσική εξήγηση ανταποκρίνεται, ακόμη, στην απαίτηση του Σωκράτη που, στο προοίμιο του Φαίδρου, όριζε ως προτεραιότητα την κατανόηση του ίδιου του εαυτού.³¹ Η τελεολογική προσέγγιση του Τίμαιου μας επιτρέπει να καταλάβουμε πώς, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, ο λόγος περί φυσικού σύμπαντος μπορεί να οδηγεί στη γνώση του ίδιου του ανθρώπου. Εξάλλου, παρομοιάζοντας το εγχείρημά του με «φρόνιμον παιδιάν» (59D2), ο Τίμαιος φαίνεται να εκφράζει το πνεύμα του Φαίδρου για τη σχετική αξία του γραπτού λόγου: εκεί, σε ένα από τα πιο πολυσυζητημένα σημεία του διαλόγου, ο Πλάτων υπογράμμιζε τα όρια της εγκυρότητας οποιουδήποτε γραπτού κειμένου, παρομοιάζοντας τη γραφή με τους εφήμερους κήπους που έσπερναν οι Αθηναίοι στη γιορτή του Άδωνη, *παιδιᾶς χάριν* –με νεκρό είδωλο του ζωντανού λόγου που εκφωνεί ο άνθρωπος της γνώσης (Φαίδρος 276A κ.ε.). Είδος του ρητορικού λόγου, η ποίηση νομιμοποιείται στο πλατωνικό σύστημα μόνον ως παιχνίδι –την προσφυγή στο οποίο υποδεικνύει η φύση του εκάστοτε αντικειμένου. Πραγματικά, μέσα από τις πυκνές αναφορές στα όρια του *εἰκότος* λόγου, ο μακρύς μονόλογος του Τίμαιου δεν παύει να μας υπενθυμίζει την εφήμερη αξία μιας ενδεικτικής εξήγησης.³²

Θα ήταν λοιπόν παράξενο αν ένας διάλογος με τόσες αναφορές στον Φαίδρο παρέβλεπε τη βασική αρχή της διαίρεσης – αν δηλαδή ο Τίμαιος οργάνωνε το μονόλογό του κακοῦ μαγεύρου τρόπω χρώμενος, δίχως να λαμβάνει υπόψη του τις «φυσικές αρθρώσεις» του θέματος. Αλλά κάτι τέτοιο δεν ισχύει, μια και στην πρώτη κιόλας πρόταση του λόγου του, ο Τίμαιος αναφέρεται ρητά στη διαίρεση:

πρέπει λοιπόν κατά τη γνώμη μου να κάνουμε πρώτα τις εξής διακρίσεις (πρῶτον διαιρετέον τάδε): τι είναι αυτό που πάντοτε είναι και δεν υπόκειται στο γίγνεσθαι; Και τι είναι αυτό που πάντοτε μεταβάλλεται και ουδέποτε είναι; (Τίμαιος 27D-28A).

Αποτέλεσμα διαίρεσης είναι και η επιλογή του υποδείγματος, τόσο από τον Τίμαιο που διηγείται τη διαδικασία, όσο και από το Δημιουργό που συμμετέχει σε αυτήν:

Όταν τώρα ο δημιουργός κάποιου πράγματος έχει μονίμως συγκεντρωμένη την προσοχή του σε αυτό που είναι αμετάβλητο και χρησιμοποιώντας τέτοιο υπόδειγμα αποδίδει τη μορφή και τη δύναμή του, τότε το αποτέλεσμα της δημιουργίας είναι κατ' ανάγκην ωραίο. Όταν όμως στρέφει το βλέμμα του προς κάτι που έχει γίνει, όταν χρησιμοποιεί ένα υπόδειγμα που έχει κάποτε γεννηθεί, τότε το αποτέλεσμα δεν μπορεί ποτέ να είναι ωραίο (28A-B).

Παρόμοιος τρόπος υιοθετείται για την επιλογή των βημάτων που ακολουθούν αμέσως πιο κάτω: «ο ουρανός υπήρχε πάντοτε χωρίς καμιά αρχική αφετηρία ή έχει γεννηθεί ξεκινώντας από κάποια αφετηρία;» «σύμφωνα με ποιο από τα δύο υποδείγματα σχεδίασε τον κόσμο ο κατασκευαστής του;» Ή, με κάπως πιο έμμεσο τρόπο: «ήταν ο Δημιουργός του κόσμου αγαθός ή όχι;»· ενώ μια διαφορετικής τάξεως διαίρεση διακρίνει τις εξηγήσεις που προσιδιάζουν στο υπόδειγμα και σε εκείνες που προσιδιάζουν στη δημιουργημένη εικόνα.³³

Δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε κατά πόσον η χρήση αυτών των διαιρέσεων εντάσσεται από τον ίδιο τον Πλάτωνα στο ευρύτερο και

συστηματικό του σχέδιο της εφαρμογής της μεθόδου της συναγωγής και της διαίρεσης. Δικαιολογημένα ο αναγνώστης του Σοφιστή ή του πρώτου μέρους του Πολιτικού θα τη χαρακτήριζε, ακόμη και με κάποια επιείκεια, λανθάνουσα· περισσότερο οικεία ίσως θα φαινόταν στον αναγνώστη του υλικού που σχολιάσαμε προς το τέλος του πρώτου κεφάλαιου: των ελεατικού τύπου επιχειρημάτων, τα οποία στηρίζονταν στον αποκλεισμό των μη εύλογων δυνατοτήτων που προκύπτουν από μια θεωρητική διαίρεση. Όπως είδαμε, τα παραδείγματα της χρήσης τους κυμαίνονταν –ανεξάρτητα από το περιεχόμενο– από το οντολογικό μέρος του ποιήματος του Παρμενίδη και την απάντηση του Γοργία στο *Περί του μη όντος* ως τους δικανικούς λόγους που αξιοποιούσαν το επιχείρημα από το εἰκός. Αυτή η «εκ των πραγμάτων» συγγένεια φιλοσοφίας και ρητορικής μας οδηγεί σε ένα καινούριο ερώτημα σε σχέση με τον *Τίμαιο*, που αφορά το λογοτεχνικό –με την ευρύτερη έννοια του όρου– είδος στο οποίο μπορεί να ενταχτεί. Γιατί, ενώ είναι αλήθεια ότι από μόνος του ο «εἰκὼς λόγος» συνιστά ικανοποιητικό υποψήφιο για ένα νέο είδος,³⁴ η αφήγηση του *Τίμαιου* δεν αποτελείται μόνον από εἰκότα λόγο. Όπως ήδη επισημάνσαμε, προτάσεις όπως η τελειότητα του κόσμου ή η καλοσύνη του δημιουργού μοιάζουν να προέρχονται από το οπλοστάσιο της ίδιας της διαλεκτικής και από αυτή την άποψη οπωσδήποτε ξεπερνούν τα όρια της εικασίας.³⁵ Ένας *Τίμαιος* που θα μιλούσε για έναν κακό θεό ή για ένα όχι κατά το δυνατόν τελειότερο αποτέλεσμα θα ήταν περίπου αδιανόητος – αυτό υποδεικνύεται ήδη από την «υπόθεση εργασίας» του διαλόγου, που δεν είναι άλλη από την καταγραφή την κίνησης της ιδανικής πολιτείας.³⁶ Το κατά πόσον η μέθοδος της διαίρεσης προσιδιάζει μόνο στη διαλεκτική και όχι και στην ίδια τη ρητορική είναι, σύμφωνα με την περιγραφή που δώσαμε πιο πάνω, ανοικτό ερώτημα. Αυτό που, ωστόσο, θα ήθελα να απομονώσουμε εν όψει της προβληματικής που θα αναπτυχθεί πιο κάτω, είναι η δυνατότητα αρμονικής συνύπαρξης της διαλεκτικής με τη ρητορική, κατά την ευρύτερή της έννοια³⁷ –δυνατότητα που με μοναδικό τρόπο αντιπροσωπεύει ο *Τίμαιος*. Στα επόμενα κεφάλαια θα εξετάσουμε το κέρδος που εξασφαλίζει ο Πλάτων από αυτή τη συνύπαρξη.

Σημειώσεις

¹Η σημασία του τοπίου στον Φαίδρο έχει επισημανθεί από πολλούς νεότερους μελετητές. Βλ., π.χ., Robin 1933, x-xii· Guthrie 1962-1981, τ. 4, 397-98, με βιβλιογραφικές παραπομπές, και πιο πρόσφατα Ferrari 1987, με την ενδιαφέρουσα βιβλιοκρισία του Rutherford 1988. Για το μοτίβο της ερωτικής αποπλάνησης στον Φαίδρο βλ. γενικά Nussbaum 1986, κεφ. 7· Ferrari 1987, κεφ. 1 και πιο πρόσφατα Gellrich 1994, με ιδιαίτερη έμφαση στην ερωτική διάσταση της πειθούς. Σε ανάλογο πνεύμα βρίσκεται η αλληγορική ερμηνεία που προτείνει για το προοίμιο ο Ερμείας, όταν ταυτίζει τον Βορέα με τον Σωκράτη και τη Νύμφη με τον Φαίδρο (εκδ. Counreux 28-29), ή ο Marcilio Ficino, που βλέπει τον Βορέα ως «έμπνευση» που αρπάζει μια παρθένα ψυχή (βλ. M.J.B. Allen 1981, 5-6).

²Το θέμα προοικονομείται ήδη στο προοίμιο του διαλόγου, όταν ο Σωκράτης εκφράζει τις επιφυλάξεις του απέναντι σε όσους από τους συγχρόνους του επιχειρούσαν την αναγωγή κάθε μύθου στα «πραγματικά», υλικά του αίτια, προβάλλοντας ως δική του προτεραιότητα την κατανόηση του ίδιου του του εαυτού (229D-230A).

³Εισάγοντας τη δυσπιστία στον γραπτό λόγο ο Πλάτων υπονομεύει την απόλυτη αξία της ίδιας του της (γραπτής) διδασκαλίας· πβ., ακόμη, τη χρήση της παλινωδίας του Στησίχορου (243A-B) με την ανάλυση της Nussbaum 1986, κεφ. 7, ή τη συζήτηση του Φαίδρου με τον Σωκράτη στο προοίμιο σχετικά με την αξία των «μυθολογημάτων». Το ενδιαφέρον πολλών από τους σύγχρονους σχολιαστές του Φαίδρου για αυτή την άποψη του διαλόγου οφείλεται, μεταξύ άλλων, στην ερεθιστική ανάγνωση του Derrida (1990).

⁴Γοργίας 454E. Για τη διάκριση πβ. Πολιτικός 304C10-D· Τίμαιος 51D-E (που παρατίθεται πιο πάνω, 31).

⁵Φαίδρος 261D. Πβ. Θεοδωρακόπουλος, de Vries, Hackforth, Nehamas & Woodruff, Robin, ad loc. Η ερμηνεία αυτή πηγάζει από τον Διογένη Λαέρ-

τιο IX 25. Διαφορετική είναι η ερμηνεία του Κοϊντιλιανού, III, 1.11, που θεωρεί ότι ο υπαινιγμός αφορά τον Αλκιδάμα (πβ. Milne 1924, 18), ενώ ο Friedlaender 1969, 234, υποστηρίζει την υποψηφιότητα του Παρμενίδη.

⁶Για την οικειοποίηση της αντιλογικής από τον Πλάτωνα στον *Φαίδρο* βλ. Kerferd 1981α, κεφ. 6· πβ. Murray 1988· Halliwell 1994, 231. Για την παραδοσιακή άποψη που αντιδιαστέλλει πλήρως την πλατωνική φιλοσοφία στην αντιλογική βλ. Θεοδωρακόπουλος, ad loc.

⁷Πβ. *Πολιτικός* 285B.

⁸Η ιατρική αναλογία με αυτό τον τρόπο δεν απαντά στον *Φαίδρο*, αλλά στην *Πολιτεία*, όπου ο σωστός κυβερνήτης μπορεί να χρησιμοποιεί το ψέμα όπως ο γιατρός χρησιμοποιεί ένα φάρμακο· βλ. *Πολιτεία* 459C, με τα σχόλια των Zembaty 1988, 535 κ.ε.· Page 1991, 16 κ.ε.· Μπάλλα 1992, 74. Το χωρίο αυτό έχει τροφοδοτήσει τη γενικότερη συζήτηση για το δικαίωμα που εκχωρεί ο Πλάτων στους κυβερνήτες του να παραπλανούν το σώμα των πολιτών· βλ. χαρακτηριστικά Popper 1950, κεφ. 8 και πιο πρόσφατα Vickers 1993, 138 κ.ε.· πβ., πιο κάτω, 140-45.

⁹Πβ. Tarrant 1990.

¹⁰Βλ. *Φαίδρος* 267A, που σχολιάζεται πιο πάνω, 44.

¹¹Πβ. την ετυμολογία του *Φαίδρου* στο 273 D-E.

¹²*Περί του μη όντος*, στον [Αριστοτέλη], *Περί Ξενοφάνους, περί Ζήνωνος, περί Γοργίου* 979a-980b, §§21-23.

¹³Πβ. J. Smith 1986, 25, με βιβλιογραφικές παραπομπές στη σημ. 9· Hadot 1983, 123 κ.ε.· Κάλφας 1995, 57-63.

¹⁴Πβ. Murray 1988, 282 κ.ε. με παραπομπές στους Classen 1976 και Verdenius 1981.

¹⁵Ερμείας, εκδ. Cuvreur, 226.

¹⁶Ξενοφάνης, απ. 35· πβ. πιο πάνω, κεφ. 1, σημ. 3.

¹⁷*Φαίδρος* 273B· πβ. *Θεαίτητος* 172B.

¹⁸Για τους διαφορετικούς βαθμούς «ευλογοφάνειας» στον *Τίμαιο* βλ. Donini 1988· πβ. Runia 1989· Κάλφας 1995, 42 κ.ε.

¹⁹Καταλαβαίνουμε έτσι και την παρουσία άλλων δημιουργών-θεών στο πλατωνικό έργο: βλ. *Πολιτεία* 507C· 530A· *Πολιτικός* 270A· πβ. Μπάλλα 1992, 68.

²⁰Πβ. *Τίμαιος* 28C: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν

τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Αυτό που σκοπεύει να κάνει ο Τίμαιος είναι απλώς να συναγάγει τα χαρακτηριστικά που κατ' ἀνάγκην θα είχε ο φορέας της συγκεκριμένης πράξης.

²¹Σημαντικές για την κατανόηση της σύλληψης του πλατωνικού Δημιουργού είναι οι συνδηλώσεις της λέξης στα αρχαία ελληνικά, η οποία παραπέμπει στον τεχνίτη και μάλιστα τον χειρωνακτα. Ο Vlastos 1975, 26, χαρακτηρίζει «το γεγονός ότι ο ὑψιστος θεός του κόσμου φορά τη μάσκα ενός χειρωνακτα» ως «θρίαμβο της φιλοσοφικής φαντασίας επί των ριζωμένων κοινωνικών προκαταλήψεων» –ενώ ο Vidal-Naquet 1983β, 309, κάνει λόγο για «βίαιη αντίθεση ανάμεσα στην κοινωνική θέση των τεχνιτών και τη μεταφορική θέση της χειροτεχνίας». Για τη σημασία του πλατωνικού τεχνίτη στην κατασκευή ενός τελεολογικού συστήματος βλ. Lennox 1985· Κάλφας 1995, 75-83.

²²Τίμαιος 28A: πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· πβ. 28C: τῷ δ' αὐτῷ γενομένῳ φαμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.

²³Πβ. Frede 1987β, 129 καθώς και τις γενικότερες παρατηρήσεις των Lloyd 1966, 230 κ.ε.· 1979, 52· Robinson 1970, 66.

²⁴Αυτή η συγγένεια είναι ίσως ενδεικτική της γενικότερης ασάφειας που θα υπήρχε στην οριοθέτηση της φιλοσοφίας από τη ρητορική πριν από τον Πλάτωνα. Στο ίδιο πλαίσιο ίσως πρέπει να κατανοηθεί και η δικαστική μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Πλάτων όταν, αμέσως πριν αρχίσει η αφήγηση του Τίμαιου, βάζει τον Κριτία να παρομοιάζει το ακροατήριο της δικής του αφήγησης, που αρχικά είχε παρουσιαστεί σαν μια παρέα συμποσίου (17A2-3: δαιτυμόνων· ἐστιατόρων), με σώμα δικαστών (27B2: ὡς εἰς δικαστάς).

²⁵Πβ. Runia 1992.

²⁶Η χαρακτηριστικότερη μαρτυρία είναι στο 54A-B (για την οποία πβ. Κάλφας 1995, 53). Για τη διατύπωση επιφυλάξεων ως προς το κύρος της εξήγησης βλ. ακόμη 48 C· 53B-D.

²⁷Σε παρόμοιο συμπέρασμα οδηγούμαστε αν ως πλαίσιο αναφοράς του εἰκότος λόγου ακολουθήσουμε το μοντέλο της μαθηματικής παραγωγής· πβ. Κάλφας 1995, 52-54.

²⁸Αν συμπεριλάμβανε τις προτάσεις που ορίζουν την τελειότητα του κόσμου στις ανασκευάσιμες προτάσεις, ο Πλάτων θα εμφανιζόταν ευάλωτος στον αθεϊσμό των αντιπάλων του.

²⁹Πβ. Τίμαιος 51D-E (παρατίθεται πιο πάνω, 31)· ωστόσο η ασυνέπεια αυτού του χωρίου προς τον Γοργία 454E είναι προβληματική.

- ³⁰Ας επισημάνουμε ότι ο ισομορφισμός μακρόκοσμου-μικρόκοσμου στον *Τίμαιο* καθιστά μια τέτοια διάκριση σχεδόν περιττή.
- ³¹*Φαίδρος* 229C-230A. Η λανθάνουσα κριτική του Σωκράτη στο σημείο αυτό μπορεί να κατανοηθεί στα ευρύτερα συμφραζόμενα της κριτικής του Αναξάγορα στον *Φαίδωνα* 98B κ.ε.
- ³²Ως προς αυτή του τη διάσταση, ο *Τίμαιος* αποδεικνύεται εντυπωσιακά «μοντέρνος»: πβ. Gadamer 1980, 182 (για την κατασκευή των γεωμετρικών στερεών) «ολόκληρη αυτή η έκθεση δεν είναι παρά μια θεωρία κατά τη νεότερη σημασία της λέξης, δηλαδή, ένας υποθετικός εικώς λόγος που από μόνος του δεν συνιστά κατ' ανάγκην την έσχατη αλήθεια». Κάλφας 1995, 55, σημ. 21
- ³³*Τίμαιος*, 29 B-C, που παρατίθεται πιο πάνω, 100· αξίζει να επισημάνουμε τη διατύπωση «κατὰ φύσιν» στην πρόταση «μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν».
- ³⁴Πβ. Hadot 1983.
- ³⁵Πβ. Runia 1989, 439-40.
- ³⁶Βλ. *Τίμαιος* 19B, όπου ο Σωκράτης διατυπώνει την επιθυμία του να ακούσει κάποιον να του περιγράφει την ιδανική πόλη (πιθανότατα όπως είχε περιγραφεί στην *Πολιτεία*) σε κίνηση.
- ³⁷Που συμπεριλαμβάνει την ίδια την ποίηση, όπως προκύπτει από τη μορφή του δεύτερου λόγου του Σωκράτη στον *Φαίδρο*.

Κεφάλαιο τέταρτο

ΑΡΕΤΕΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ, II: ΠΕΙΘΩ ΚΑΙ ΥΠΑΚΟΗ

*Ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νοῦσημα, ὁ νοσέων,
καὶ ὁ ἱητρός*

Ιπποκράτης, *Επιδημίες* I.5 (L II, 636, 1-4).

Μέχρι στιγμής ασχοληθήκαμε με τις συνθήκες που προτείνει ο Πλάτων για την «εξυγίανση» της ρητορικής: εξετάσαμε τις αντιρρήσεις του στις ηθικές και γνωσιολογικές προκείμενες αυτής της τέχνης καθώς και ορισμένες δυνατότητες που προσφέρει στο δικό του σύστημα η υπό όρους οικειοποίηση δανείων από το οπλοστάσιο του αντιπάλου του. Θεωρήσαμε την ευνοϊκή στάση του Φαίδρου απέναντι στη ρητορική ως προάγγελο της μυθοπλαστικής αφήγησης για τη δημιουργία του κόσμου, που θα αναπτυχθεί στον *Τίμαιο*. Ως σημαντικό στοιχείο αυτής της αφήγησης επισημάνσαμε τη συνεργασία της πειθούς με τη διδασχή, που με τη σειρά της προϋποθέτει τη συμφιλίωση της ρητορικής με τη διαλεκτική· και είδαμε πώς, λειτουργώντας στο πλαίσιο αυτής της συνεργασίας, η κατηγορία της αληθοφάνειας επιτρέπει στον Πλάτωνα του *Τίμαιου* να συμπεριλάβει στο σύστημά του μια απάντηση στο πρόβλημα του μεταβαλλόμενου κόσμου. Ωστόσο θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι η είσοδος της φυσικής έρευνας στο πλατωνικό σύστημα είναι το πρωταρχικό κέρδος που απορρέει από τη συμφιλίωση της ρητορικής με τη διαλεκτική. Η πιο σημαντική συνέπεια, καθώς ίσως και το κίνητρο αυτής της συνεργασίας, είναι η εξασφάλιση της επικοινωνίας ανάμεσα στο λόγο και το άλογο, στη νόηση και την επιθυμία. Κλει-

δί για αυτή την επικοινωνία είναι η πειθώ που, σύμφωνα με έναν ορισμό που αποδίδει στον Γοργία ο Πλάτων, αλλά που υπόρρητα υιοθετεί και ο ίδιος, είναι η μόνη δύναμη που μπορεί να «κάνει υποχείριό της τα πάντα, όχι δια της βίας, αλλά με τη θέλησή τους.»¹ Εν συνεχεία θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο αξιοποιείται και προβάλλεται στο πλατωνικό σύστημα αυτή η αρετή της ρητορικής.

Πειθώ και υπακοή, αυτονομία και ετερονομία στην ανθρώπινη ψυχολογία

ἡ γλῶσσ' ὁμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος
(Εὐριπίδης, *Ιππόλυτος* 612)

Στο κύκνειο άσμα του, τους *Νόμους*, ο Πλάτων βάζει τον Αθηναίο Ξένο να υποστηρίζει πως πραγματικά ενάρετος πολίτης δεν πρέπει να χαρακτηρίζεται όποιος απλώς υπηρετεί και πειθαρχεί στους νόμους, αλλά όποιος υπακούει στον νομοθέτη, είτε όταν νομοθετεί είτε όταν εφαρμόζει πιο έμμεσες τεχνικές, όπως είναι η επιβράβευση και ο φόγος των πολιτών.² Προεκτείνοντας αυτό το σχόλιο θα μπορούσαμε να πούμε: όχι όποιος υπακούει τυφλά αλλά όποιος πείθεται από αυτά που ορίζει ο νομοθέτης. Η διάκριση αυτή φέρνει στην επιφάνεια την ένταση που υπάρχει ανάμεσα στις έννοιες της πειθούς και της υπακοής ή της πειθαρχίας – ένταση που στα αρχαία ελληνικά περιπλέκεται ακόμη περισσότερο εξαιτίας της αμφισημίας του ίδιου του ρήματος «πείθομαι», ανάμεσα σε ό,τι εμείς θα αποδίδαμε με τις διαφορετικές λέξεις «πείθομαι» και «υπακούω» ή «πειθαρχώ».³

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, που μας επιτρέπει να καταλάβουμε το πρόβλημα με απτούς όρους είναι εκείνο του Σωκράτη, του ανθρώπου που, κατά τη μαρτυρία του Κρίτωνα, αρνείται τη δυνατότητα που του προτείνουν οι σύντροφοί του να δραπευτεύσει και με δική του θέληση επιλέγει να υπομείνει την ποινή του. Πράγματι, μπορεί κανείς να πει ότι ο Σωκράτης του Κρίτωνα ή του Φαίδωνα αποτελεί προνομιακή περίπτωση, στην οποία η διάσταση ανάμεσα στο «πείθομαι» και το «υπακούω» ή το «πειθαρχώ» είναι περίπου αμελητέ-

α· γιατί, στην περίπτωση του Σωκράτη, του υποδείγματος του δίκαιου ανθρώπου, η πειθαρχία και η υπακοή δεν μπορεί παρά να ανάγονται στην εκούσια συγκατάθεση: ο φιλόσοφος δρα αυτόνομα. Από αυτή την άποψη, ο Σωκράτης φαίνεται ότι επαληθεύει τη φράση του Ξενοκράτη, κατά τον οποίο «μόνοι [οἱ ἀληθῶς φιλοσοφοῦντες] ποιοῦσιν ἐκουσίως ἃ ποιοῦσιν ἄκοντες οἱ λοιποὶ διὰ τὸν νόμον...».⁴

Ίσως δεν είναι τυχαίο ότι οι διάλογοι που παρουσιάζουν τον Σωκράτη στο δεσμωτήριο δεν ασχολούνται καν με το πρόβλημα της επικοινωνίας ανάμεσα στο έλλογο και το άλογο στοιχείο της ψυχής, ανάμεσα στο νου και την επιθυμία. Η εξιδανικευμένη εικόνα του Σωκράτη όσον αφορά τη δικαστική περιπέτεια που σημαδεύει το τέλος της ζωής του μοιάζει ως ένα βαθμό να διαμορφώνει την αντίληψη που εκφράζει ο Φαίδων για το δυϊσμό ψυχής και σώματος. Έτσι, η ψυχολογία του Φαίδωνα είναι επαρκής για να περιγράψει μια τέτοια ηρωική στάση αυταπάρνης, τελείως ανεπαρκής, ωστόσο, για να εξηγήσει τη συμπεριφορά των καθημερινών ανθρώπων που, ακόμη και αν πιστεύουν στην αθανασία της ψυχής, δεν μπορούν να καταπιέσουν την επιθυμία τους ή, κατά τη μεταφορά της γλώσσας μας, τη «δίψα» τους για τη ζωή. Αλλά ο Φαίδων δεν ασχολείται καν με την ύπαρξη της ανθρώπινης επιθυμίας⁵ – και, αν θέλουμε να είμαστε αυστηροί, δεν θα μπορούσε να το κάνει, καθώς ο σχεδόν απόλυτος δυϊσμός ψυχής και σώματος δεν αφήνει περιθώριο για την εξήγηση μιας τέτοιας κατηγορίας.

Το τοπίο εμφανίζεται αρκετά αλλαγμένο στον Φαίδρο: ο σωκρατικός ασκητισμός των προηγούμενων διαλόγων μοιάζει να υποχωρεί, καθώς ο φιλόσοφος τώρα εμφανίζεται έτοιμος να γνωρίσει τη φύση του. Η επιλογή του θέματος του έρωτα είναι ενδεικτική ενός νέου προσανατολισμού, που αντιμετωπίζει τον κάθε άνθρωπο ως σύμπλεγμα λόγου και επιθυμίας. Το θέμα του έρωτα καθώς και το μοντέλο που χρησιμοποιείται για να περιγράψει «με τι μοιάζει η ψυχή», η άμαξα δηλαδή των φτερωτών αλόγων που οδηγούνται από τον ηνίοχο, υποβάλλουν με αρκετά απτό τρόπο το πρόβλημα αυτής της επικοινωνίας, ανάμεσα σε αυτά που εμείς θα περιγράφαμε ως νου και ζωικά ένστικτα. Εξετάζοντας την αντίδραση της ψυχής του εραστή στη θέα του ερωμένου, ο Σωκράτης διακρίνει τις συμπεριφορές των δύο αλόγων: αυτό που είναι πάντα πιο υπάκουο υποτάσσεται στη δύναμη της αι-

δούς και εμποδίζει τον εαυτό του να χυμῆξει στον σύντροφό του· στην περίπτωση αυτή, η συνδρομή πραγματικής βίας δεν είναι αναγκαία. Αλλά η σωματική βία χρησιμοποιείται στην περίπτωση του ατίθασου αλόγου: σύμφωνα με τη μεταφορά του κειμένου, το άλογο της ψυχής του εραστή που αντιδρά στη «φυσική ἑλξη» προς τον ερώμενο δεν υποτάσσεται ούτε στα σπηρούνια ούτε στο μαστίγιο του ηνίοχου (Φαίδρος 253E-254A). Η διάκριση ανάμεσα στο ευπειθές άλογο, που κατά κανόνα υπακούει στον ηνίοχο, και σε εκείνο που αντιστέκεται ακόμη και στη σωματική βία εξηγείται με πιο θεωρητικούς όρους σε ένα χωρίο από τον *Τίμαιο*, το οποίο περιγράφει την επικοινωνία ανάμεσα στα διαφορετικά μέρη της ψυχής:

Εκείνο το μέρος της ψυχής που χαρακτηρίζεται από ανδρεία και πάθος, επειδή έχει τάση επιβολής, [οἱ θεοί] το εγκατέστησαν πιο κοντά στο κεφάλι, ανάμεσα στο διάφραγμα και στο λαιμό, για να μπορεί να ακούει τον ορθό λόγο και να συμπράττει στη χαλιναγώγηση των επιθυμιών, όποτε αυτές δεν εννοούν να υποταχθούν με τη θέλησή τους (μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὼν ἐθέλοι) σε ὅτι προστάζει και επιβάλλει η ακρόπολη του σώματος (*Τίμαιος* 70A).

Η εικόνα είναι σαφής: για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία της *Πολιτείας*, οι θεοί επιλέγουν ως έδρα του «θυμοειδούς» το στήθος, επειδή γειτνιάζει με το κεφάλι, που είναι η έδρα του «λογιστικού»: η γειτνίαση αυτή είναι που επιτρέπει στο θυμοειδές να ακούει τις εντολές του λόγου και εν συνεχεία να τις μεταβιβάζει, ή σωστότερα να τις διαμεσολαβεί, στο επιθυμητικό, που έχει την έδρα του στην κοιλιά. Ο τρόπος αυτής της διαμεσολάβησης διαφέρει, ανάλογα με τη διάθεση που δείχνει το κατώτερο μέρος της ψυχής να εκτελέσει τις εντολές της «ακροπόλεως»: ανάλογα, δηλαδή, με το αν προτίθεται να υπακούσει με τη θέλησή του, και κατ' αυτή την έννοια να πειστεί, ή να αντισταθεί ωσότου το επίταγμα του νου τού επιβληθεί με τη βία. Ο πλεονασμός που μπορεί κανείς να επισημάνει στη διατύπωση «πείθεσθαι ἐκὼν» εξηγείται αν κατανοήσουμε το ρήμα με τη σημασία όχι του «πείθομαι» αλλά του «υπακούω»: ο προσδιορισμός «ἐκὼν» φαίνεται,

δηλαδή, να ενθαρρύνει την ολίσθηση στην απόδοση από το «υπακούω» προς το «πειθόμαι». Έτσι, η διατύπωση «πειθεσθαι έκόν» πιστοποιεί, πέρα από κάθε αμφιβολία, τον αυτόνομο χαρακτήρα της πράξης ενός υποκειμένου που δεν καταπιέζει παρά θέτει υπό έλεγχο τις επιθυμίες του. Όσον αφορά το αποτέλεσμα της πράξης, η διάκριση που περιγράφουμε φαίνεται αμελητέα: για να επανέλθουμε στο παράδειγμα του Σωκράτη, η εκτέλεση της θανατικής ποινής ολοκληρώνεται ανεξάρτητα από το αν ο κρατούμενος συγκατατίθεται προς ή αν αναγκάζεται να ακολουθήσει την απόφαση του δικαστηρίου. Με άλλα λόγια, οι πράξεις επιτελούνται ανεξάρτητα από το αν τα υποκείμενα δρουν καταπιέζοντας τις επιθυμίες τους ή διοχετεύοντάς τες, με τη θέλησή τους, στο «δρόμο του ορθού λόγου». ⁶ Η αρετή της πειθούς σε σχέση με τη βία αφορά το ίδιο το υποκείμενο και κατ' αυτή την έννοια την αρμονία και τη σταθερότητα του αποτελέσματος. Αλλά προτού περάσουμε σε αυτό το ζήτημα, ας ολοκληρώσουμε την εικόνα που προσπαθήσαμε να δώσουμε ως εδώ σχετικά με το θέμα της επικοινωνίας του λόγου με το άλογο.

Είδαμε πως η πιο πάνω περικοπή του *Τίμαιου* προϋποθέτει μια διάκριση μεταξύ των τρόπων με τους οποίους συντελείται η επικοινωνία ανάμεσα στα διαφορετικά μέρη της ψυχής, καθώς μας λέει πως το θυμοειδές ακούει με προσοχή (κατήκοον) το λογιστικό και εν συνεχεία επιχειρεί να πείσει το επιθυμητικό να εκτελέσει το επίταγμα και το λόγο. Πίσω από αυτή την ευφάνταστη μεταφορά, που μας καλεί να σκεφτούμε τα διαφορετικά μέρη της ψυχής σαν χωριστά αν και αλληλοεπηρεαζόμενα «υποκείμενα», βρίσκεται μια ουσιαστική αναλογία: η γειτνίαση του λογιστικού με το θυμοειδές εκφράζει τη συγγένεια που συνδέει τα δύο μέρη, επιτρέποντας, τηρουμένων των αναλογιών, την επικοινωνία «στην ίδια γλώσσα», η οποία διαμεσολαβείται από το θυμοειδές προκειμένου να γίνει εύληπτη από το επιθυμητικό. Ο μεταφορικός χαρακτήρας του κειμένου μπορεί να μη μας επιτρέπει να συμπεράνουμε αν η γλώσσα αυτή έχει τη μορφή πραγματικού λόγου –πραγματικών κρίσεων, δηλαδή, με τις οποίες η ακρόπολη του σώματος καθοδηγεί τα κατώτερα μέρη: μας επιτρέπει ωστόσο να εντοπίσουμε τη σχέση που χαρακτηρίζει την επικοινωνία στη μια και την άλλη περίπτωση: το μέρος που αντιστοιχεί στο θυμό ακούει την προσταγή του λόγου και

προσπαθεί να την υποβάλει στις επιθυμίες μέσα από τις δυνάμεις της πειθούς. Ο πλούτος των συνδηλώσεων του όρου «πειθώ» επιτρέπει στον ίδιο το λόγο –είτε κατά την έννοια της λογικής είτε ακόμη και κατά την ευρύτερη σημασία της λέξης– να απουσιάζει, ή πάντως να μην παρευρίσκεται, στην επικοινωνία ανάμεσα στα κατώτερα μέρη της ψυχής. Η διαμεσολάβηση της πειθούς είναι η λύση που προτείνει ο Πλάτων για να γεφυρώσει, ή τουλάχιστον να μετριάσει, με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το χάσμα που απλώνεται ανάμεσα στο λόγο και την επιθυμία.

Στην περίπτωση της επικοινωνίας ανάμεσα στα μέρη της ανθρώπινης ψυχής, οι μαρτυρίες που εξετάσαμε μέχρι στιγμής δεν μας επιτρέπουν να καταλάβουμε το μέσο ή τα μέσα που χρησιμοποιεί η πειθώ προκειμένου να διαμεσολαβήσει τα μηνύματα του λόγου. Στο επίπεδο της ανθρώπινης συμπεριφοράς, η εικόνα θα συμπληρωθεί στο επόμενο κεφάλαιο, όταν θα εξετάσουμε τα μέσα που επιστρατεύει ο Πλάτων στους Νόμους προκειμένου να εξασφαλίσει την επικοινωνία ανάμεσα στο λόγο της νομοθεσίας και την επιθυμία των πολιτών που καθοδηγείται από αυτόν. Ως εισαγωγή στα προβλήματα αυτής της επικοινωνίας αμέσως πιο κάτω θα ασχοληθούμε με την ειδική περίπτωση της συνεργασίας Νου και Ανάγκης στον *Τίμαιο*.⁷

Κοσμική πειθώ

Σύμφωνα με την αφήγηση του *Τίμαιου* ο κόσμος στον οποίο ζούμε έχει προκύψει ως αποτέλεσμα της συνεργασίας των δυνάμεων της Ανάγκης, που αντιστοιχεί στο πεδίο της μηχανικής αιτιότητας, και του Νου. Η σχέση των δύο αυτών δυνάμεων είναι σχέση καθοδηγητή και καθοδηγούμενου· ο νους, δηλαδή, είναι αυτός που προσανατολίζει τα έργα της Ανάγκης, που διαφορετικά θα βάδιζαν τυφλά, σε έναν σωστό σκοπό (*Τίμαιος* 46E). Φορέας του νου, στο πρώτο μέρος της αφήγησης, εμφανίζεται ο θείος Δημιουργός, ο οποίος καλείται να εφαρμόσει την τέχνη του οδηγώντας σε τάξη ένα κατ' αρχήν άμορφο υλικό.⁸ Στα χέρια του Δημιουργού το άλογο χάος μεταμορφώνεται σε «μακάριο θεό» (34B), καθώς η άτακτη προ-κοσμική κίνηση αποκτά την καλύτερη δυνατή τάξη, την τάξη της ομαλής περιστροφής του ουρανού.

Το πρόβλημα της επικοινωνίας ανάμεσα στο λόγο και το άλογο στον *Τίμαιο* αφορά, λοιπόν, τη δυσκολία που πρέπει να υπερβεί ο Δημιουργός κατά την επικοινωνία του με το προ-κοσμικό χάος. Μπορούμε να συγκρίνουμε τη δυσκολία αυτή είτε με τη δυσκολία που αντιμετωπίζει ένας εκπαιδευτής ο οποίος θέλει να δαμάσει ένα ζώο,⁹ είτε με εκείνην που αντιμετωπίζει ο ηνίοχος όταν προσπαθεί να επιβληθεί στα άλογά του. Οι αναλογίες του εκπαιδευτή και του ηνίοχου συνδέονται με έναν (εξωτερικά τουλάχιστον) κοινό στόχο: και οι δύο επιδιώκουν μια «συνεργασία» με σώματα που δεν έχουν κανένα «λόγο» να συμμορφωθούν –ή, με άλλα λόγια, ως ά-λογα, είναι ανίκανα να το αποφασίσουν. Υπάρχει ωστόσο μια σημαντική διαφορά που διακρίνει τη διαδικασία που ακολουθείται προκειμένου να επιτευχθεί ο κοινός στόχος. Τίποτε δεν εμποδίζει τον ηνίοχο να καταφεύγει στη βία, αλλά δεν ισχύει το ίδιο με τον εκπαιδευτή, ο οποίος, χωρίς να αποκλείει την προσφυγή στον καταναγκασμό, γνωρίζει πως η αξιοποίηση άλλων μέσων συχνά αποβαίνει αποτελεσματικότερη. Τέτοια μέσα είναι, φυσικά, η πειθώ και ο δόλος (η αρχαιοελληνική *μητις*) τα οποία, στο μέτρο που κατορθώνουν να εξασφαλίσουν τη «συναίνεση» του υποκειμένου, επιτυγχάνουν μια σταθερότερη κι έτσι ασφαλέστερη μορφή συνεργασίας.

Ποιο από τα δύο αυτά πρότυπα επικοινωνίας ταιριάζει περισσότερο στη δράση του Δημιουργού; Το ίδιο το κείμενο μας επιτρέπει να συμπεράνουμε πως, ανάλογα με το έργο που καλείται να επιτελέσει, ο Δημιουργός εναλλάσσει τα μέσα της πειθούς και της βίας.¹⁰ Είναι ωστόσο σαφές ότι η προσφυγή στη βία σπανίζει και περιορίζεται αυστηρά σε καταστάσεις στις οποίες τα μέσα της πειθούς δεν λυσιτελούν. Έτσι, στη χαρακτηριστικότερη περίπτωση, που είναι η σύσταση της κοσμικής ψυχής, ο *Τίμαιος* σπεύδει να αιτιολογήσει την επιλογή της βίας, επικαλούμενος τη δύσμεικτη φύση του ενός από τα συστατικά (τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτόν συναρμόττων βίαν).¹¹ Αλλά δεν ισχύει το ίδιο και με την πειθώ, που, σε ένα πολύ γνωστό χωρίο, παρουσιάζεται ως το μέσο της συνεργασίας του Νου με την Ανάγκη:

Ο νους επιβλήθηκε στην ανάγκη πείθοντάς την να επιδράσει με τρόπο θετικό στα περισσότερα δημιουργήματα· έτσι φθάσαμε στα

πρώτα στάδια της δημιουργίας του σύμπαντος, ακριβώς επειδή η Ανάγκη ηττήθηκε από την ἔμφρονα πειθώ (Τίμαιος 48Α).

Η αναφορά σε ἥττα της Ανάγκης αντισταθμίζεται πιο κάτω, όταν ο Τίμαιος μιλάει για εκούσια υποχώρησή της στα σχέδια του νου:

...ο Θεός, εφόσον η Ανάγκη πειθόταν να υποχωρήσει με τη θέλησή της (ὅπηπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἐκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν), καθόριζε επακριβώς τις αναλογίες που διέπουν το πλήθος, τις κινήσεις και τις άλλες δυνάμεις των στοιχείων, και έτσι προχωρούσε στην αρμονική συναρμογή τους (56C).

Η τέχνη που επιτρέπει στον Δημιουργό να κατευθύνει το άλογο χάος στην τάξη δεν είναι άλλη από τη ρητορική, όπως την προσδιορίζει ο Φαίδρος: η τέχνη της «ψυχ-αγωγίας». Από αυτή την άποψη, ο Τίμαιος οπωσδήποτε προϋποθέτει την αναβάθμιση της ρητορικής,¹² τόσο ως προς τις ηθικές όσο και ως προς τις γνωσιολογικές της προκείμενες. Η περίπτωση του Δημιουργού είναι η προνομιακή περίπτωση κατά την οποία ο φορέας της πειθούς, που είναι εξ ορισμού αγαθός, έχει άμεση πρόσβαση στον κόσμο των Ιδεών. Δεσμευμένη από τη γνώση και την καλοσύνη του, η ίδια η πειθώ δεν μπορεί παρά να είναι ἔμφρων· ο προσδιορισμός αυτός μας υπενθυμίζει με έμμεσο τρόπο τους κινδύνους που εγκυμονεί η πειθώ όταν αποκοπεί από το λόγο. Έτσι, πίσω από το πρόσωπο του Δημιουργού μπορούμε να διακρίνουμε το ιδεώδες του «τεχνίτη»-ρήτορα, όπως με πολύ αδρές γραμμές το περιέγραφε ο Σωκράτης του Γοργία: του προσώπου που «εξαναγκάζει το κάθε στοιχείο να ταιριάζει και να συναρμόζεται με τα άλλα, έως ότου συσταθεί μια διατεταγμένη και αρμονική ολότητα».¹³ Τόσο στην περίπτωση του ρήτορα, όσο και σε εκείνη του Δημιουργού, ο εξαναγκασμός μετριάζεται από τη δύναμη της πειθούς: γιατί η ρητορική υποδουλώνει τα πάντα, όχι με τη βία αλλά με τη δική τους θέληση.

Εξασφαλίζοντας την ευνοϊκή αντίδραση του υποκειμένου που καλείται να «συμμορφωθεί», η επιλογή της πειθούς έναντι της βίας –του παραδείγματος του εκπαιδευτή έναντι του παραδείγματος του ηνίοχου– επιτρέπει στον Πλάτωνα να δείξει πως, κάτω από ορισμένες προ-

υποθέσεις, ο Νους και η Ανάγκη δεν λειτουργούν ως ανταγωνιστικές αλλά μάλλον ως συμπληρωματικές δυνάμεις. Η σπουδαιότητα αυτής της θέσης για το πλατωνικό σύστημα προκύπτει από το κόστος της επιλογής. Γιατί, πέρα από την κομψότητα του ανθρωπομορφισμού της, η εικόνα της Ανάγκης που με τη θέλησή της πείθεται από το Νου δημιουργεί σημαντικές δυσκολίες, καθώς, σε μια πρώτη ανάγνωση, η επιλογή της πειθούς έναντι της βίας μοιάζει να δημιουργεί περισσότερα προβλήματα από όσα λύνει. Πιο συγκεκριμένα, η άσκηση της πειθούς προϋποθέτει, πρώτον, ένα δυνάμει¹⁴ έλλογο, ή τουλάχιστον συνεργασίμο υποκείμενο και, δεύτερον, έναν κώδικα επικοινωνίας. Μοναδικός υποψήφιος για τη θέση του υποκειμένου είναι το προ-κοσμικό χάος, με την έννοια ενός άμορφου και άτακτα κινούμενου σώματος. Η περιγραφή αυτού του σώματος στον *Τίμαιο* συνιστά ένα από τα προβληματικότερα σημεία του κειμένου, στο μέτρο που παραβιάζει το δόγμα που ορίζει την ψυχή ως αιτία κάθε κίνησης:¹⁵ γιατί η υπόθεση αυτής της, κατά τα άλλα, ανεξήγητης προ-κοσμικής κίνησης εμφανίζεται ως ελάχιστη συνθήκη που πρέπει να ικανοποιηθεί προκειμένου να καταστήσει, ακόμη και στο ελάχιστο, αληθοφανή τη λειτουργία της πειθούς. Ένα άψυχο, άμορφο υλικό θα αρκούσε μόνο αν ο *Τίμαιος* είχε προτιμήσει να μιλήσει για βία και όχι για πειθώ.¹⁶ Το ότι ο Πλάτων προτιμά το κόστος της ασυνέπειας από το να μιλήσει για έναν Δημιουργό που θα ασκούσε βία στο υλικό της δημιουργίας υποδεικνύει την αξία που θα είχε για τον ίδιο η επιλογή της πειθούς.¹⁷

Αλλά ακόμη και αν δεχτούμε πως η προ-κοσμική κίνηση απαντά στο πρόβλημα του δέκτη της πειθούς, η δυσκολία της επικοινωνίας ανάμεσα στο έλλογο και το άλογο παραμένει. Αν δεχτούμε την προκοσμική κίνηση ως κοσμικό ανάλογο των ζωικών ενστίκτων του ανθρώπου,¹⁸ θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι το εύρος της πειθούς ξεπερνά κατά πολύ τις τεχνικές του λόγου. Στη γλώσσα του *Φαίδρου* θα μιλούσαμε για ψυχαγωγία με τη σχεδόν αποκλειστικά μαγική της διάσταση, μέσα από λόγους που πλησιάζουν το πρότυπο των επωδών. Η δράση του Δημιουργού εμφανίζεται έτσι ανάλογη με τη δράση του ανθρώπου που «μαγεύει» ένα φίδι με τη μουσική του. Αυτή η μεταφορική, «ψυχολογική» ανάγνωση προϋποθέτει το φάσμα των προ-ρητορικών συνδηλώσεων της πειθούς, τις στενές σχέσεις που, ακόμη και μετά την άνθηση της ρη-

τορικής τέχνης εξακολουθεί να διατηρεί ο όρος με πρακτικές γοητείας και μαγείας.¹⁹ Ο μυθικός χαρακτήρας της αφήγησης του Τίμαιου θα φιλοξενούσε αρκετά εύκολα μια τέτοια επιλογή. Αλλά ο Τίμαιος δεν είναι ένα απλό φιλοσοφικό παραμύθι, κι έτσι ο Πλάτων, όπως θα δούμε, επιλέγει μια αρκετά πιο δύσκολη και φιλόδοξη λύση, καθώς προικίζει την προ-κοσμική κατάσταση με ένα είδος μαθηματικής τάξης.

Ένα από τα γοητευτικότερα και στην ιστορική του διαδρομή προφητικότερα στοιχεία της πλατωνικής κοσμογονίας είναι η «μαθηματικοποίηση» της ατομικής δομής της ύλης. Σύμφωνα με τον Τίμαιο, η φυσική μεταβολή (το πέρασμα των σωμάτων από τη μια κατάσταση στην άλλη) ανάγεται στους γεωμετρικούς μετασχηματισμούς της τριγωνικής δομής των τεσσάρων στοιχείων. Η πρόταση είναι εξαιρετικά τολμηρή, αφού, αντίθετα από ό,τι στην περίπτωση της αστρονομίας, όπου η μαθηματική «διάσωση» των φαινομένων αποτελούσε γεγονός –και μάλιστα επιτυχία της ίδιας της Ακαδημίας–, η μαθηματικοποίηση της σωματικής μεταβολής που χαρακτήριζε την υποσελήνια περιοχή δεν αντλούσε κανένα «εμπειρικό» έρεισμα. Εύλογα λοιπόν θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς γιατί ο Πλάτων, γνωστός εχθρός του κόσμου της μεταβολής, θα επέλεγε να προικίσει το ορατό χάος με γεωμετρική σταθερότητα, εξακολουθώντας μάλιστα την ίδια στιγμή να υπονομεύει την οντολογική του αξία.²⁰ Αυτή η δύσκολη συμβίωση ανάμεσα στην αναρχία της ύλης και τη μηχανική νομοτέλεια του γεωμετρικού μετασχηματισμού είναι, λοιπόν, άλλη μια κίνηση που αναγκάζεται να κάνει ο Πλάτων για να καταστήσει δυνατή, ή τουλάχιστον στοιχειωδώς αληθοφανή, την επικοινωνία ανάμεσα στο Νου και την Ανάγκη.

Η ανάγνωση αυτή εξηγεί, εν μέρει, γιατί το κείμενο πουθενά δεν αποδίδει τη γεωμετρική δομή της ύλης στον ίδιο το Δημιουργό.²¹ Η εξήγηση της γεωμετρικής δομής των σωμάτων εισάγεται ως επιστημονική υπόθεση²² την οποία εισηγείται ο ίδιος ο Τίμαιος σε ένα κοινό ειδικών προκειμένου να διατηρήσει τη συνέπεια της αφήγησής του (Τίμαιος 53B-C). Ο Δημιουργός παραλαμβάνει προδιατεταγμένα στοιχεία τα οποία εν συνεχεία διαμορφώνει στον καλύτερο δυνατό κόσμο, που είναι αυτός μέσα στον οποίο ζούμε. Έτσι η γεωμετρική δομή δεν νοείται ως μέσο αλλά ως αναγκαία συνθήκη της επικοινωνίας του Νου με την Ανάγκη. Η επικοινωνία μπορεί να πραγματοποιείται στη γλώσσα των μα-

θηματικών μόνον εφόσον (και ακριβώς επειδή) η Ανάγκη έχει αυτόματη μαθηματική δομή. Η κατά τα άλλα παράδοξη αν όχι κυκλική αναγνώριση μαθηματικής τάξης στο πεδίο της αταξίας²³ εμφανίζεται, λοιπόν, ως αναγκαία παραχώρηση που πρέπει να κάνει ο Πλάτων προκειμένου να καταστήσει δυνατή την επικοινωνία του λόγου με το άλογο. Ωστόσο δεν πρέπει να δούμε την παρουσία της στοιχειώδους μαθηματικής τάξης στην προ-κοσμική κατάσταση ως πραγματική εκδήλωση λόγου αλλά μάλλον ως έκφραση της δυνατότητας που έχει το συγκεκριμένο σώμα να δεχτεί το λόγο που συνεπάγεται η επέμβαση του Νου. Έτσι, αυτός που τελικά καθορίζει «τις αναλογίες που διέπουν το πλήθος, τις κινήσεις και τις άλλες δυνάμεις των στοιχείων» δεν είναι βέβαια ο αυτόματος, αν και μαθηματικός χαρακτήρας της Ανάγκης αλλά ο ίδιος ο Θεός. Στερημένη από την τελεολογική καθοδήγηση του Νου και επομένως ανίκανη να επιτελέσει οποιοδήποτε σχέδιο, η αυτόματη μαθηματική δομή της προ-κοσμικής κατάστασης διατηρεί αξιολογική ουδετερότητα –ανάλογη, θα λέγαμε, με την ουδετερότητα ενός ζώου που από την ίδια του τη φύση και με μια κατάλληλη εκπαίδευση μπορεί να μάθει να ακολουθεί το σχέδιο του εκπαιδευτή του· ή –για να χρησιμοποιήσουμε ένα παράδειγμα από την ανθρώπινη ψυχολογία, στο οποίο θα επανέλθουμε πιο αναλυτικά– ανάλογη με την ουδετερότητα ενός παιδιού που από τη φύση του έχει τη δυνατότητα να μάθει κάποτε χορό και μουσική.

Έχοντας επισημάνει τις δυσκολίες στις οποίες οδηγεί τον Πλάτωνα η επιλογή της πειθούς έναντι της βίας, ας επιχειρήσουμε τώρα να προσδιορίσουμε τα κίνητρα και τα κέρδη που θα τις αντιστάθμιζαν. Ήδη αναφερθήκαμε στη σημασία που θα είχε για τον ίδιο τον Πλάτωνα το να αποδείξει πως ο κόσμος αποτελεί προϊόν της συνεργασίας και όχι του ανταγωνισμού των σφαιρών του Νου και της Ανάγκης. Αλλά το θεωρητικό αίτημα της συνεργασίας, που δηλώνεται αρκετά καθαρά στον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτων μιλάει για την εκούσια υπακοή του υποκειμένου, έχει και μία τουλάχιστον σημαντική πρακτική συνέπεια, που αφορά τη σταθερότητα της σχέσης ανάμεσα στις δύο σφαίρες. Για να καταλάβουμε τη σημασία που έχει η πειθώ ως εγγυήτρια δύναμη αυτής της σταθερότητας αρκεί να αναλογιστούμε τι θα συνέβαινε αν η Ανάγκη συμφωνούσε να υποταχθεί παρά τη θέλησή της.

Είναι προφανές ότι ένα τέτοιο ενδεχόμενο όχι μόνο θα αναιρούσε τους όρους που οφείλει να πληροί κατ' αρχήν κάθε καλή και γόνιμη συνεργασία αλλά θα υπονόμει και το ίδιο το αποτέλεσμα: οι δεσμοί φιλίας ανάμεσα στα διαφορετικά συστατικά της δημιουργίας δεν θα μπορούσαν να επιτευχθούν ποτέ παρά μόνον εφόσον η συνεργασία ήταν εκούσια.²⁴ Το όφελος μιας φιλικής συνεργασίας ανάμεσα στα συστατικά της δημιουργίας έγκειται στη συνεκτική της δύναμη,²⁵ στο γεγονός ότι εξασφαλίζει την σταθερότητα της τάξης. Οι δεσμοί που εξασφαλίζει ο Δημιουργός είναι άλυτοι:

το σώμα του κόσμου εναρμονίστηκε από την αναλογία των στοιχείων, άντλησε φιλία από αυτά και απέκτησε τέτοια συνεκτικότητα, ώστε μόνο αυτός που το συνέδεσε να μπορεί να το διαλύσει (*Τίμαιος* 32C).²⁶

Έχοντας εξασφαλίσει την «αυτόνομη» συνεργασία των στοιχείων του κόσμου τόσο μεταξύ τους όσο και με το τελικό σχέδιο που ορίζει ο ίδιος, ο Δημιουργός μπορεί να υπολογίζει στην αυτονομία της κατασκευής του: η τάξη που ο ίδιος ο θεός έχει επιβάλει δια της πειθούς, εξασφαλίζει για πάντα την εύρυθμη λειτουργία του κόσμου. Έτσι, όταν τελειώνει την αποστολή του, ο Δημιουργός επανέρχεται «ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει» (42E5-6) – χωρίς αυτό να έχει καμία συνέπεια για την ισορροπία του κόσμου.²⁷

Η σταθερότητα της κοσμικής τάξης είναι το κατ' εξοχήν στοιχείο που καθιστά τη χρήση της πειθούς προτιμότερη από τη χρήση της βίας. Μια αντίστοιχη διάσταση μπορεί να εντοπιστεί και στην περίπτωση του μικρόκοσμου: εξετάζοντας τη μαρτυρία του *Τίμαιου* για την επικοινωνία των διαφορετικών μερών της ανθρώπινης ψυχής, επισημάνσαμε ήδη τη σημασία που έχει η πειθώ για την αρμονία και τη σταθερότητα του αποτελέσματος οποιασδήποτε συμπεριφοράς. Το αίτημα μιας τέτοιας σταθερότητας εμφανίζεται πολύ πιο ισχυρό στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας – όταν τα διαφορετικά άτομα που συνθέτουν το σώμα των πολιτών καλούνται με τη θέλησή τους να υπακούσουν το νόμο. Η αναλογία της σφαίρας της πολιτικής προς τη σφαίρα της φυσικής τάξης είναι στο σημείο αυτό ευνόητη, καθώς και στις δύο περι-

πτώσεις ο παράγων που σε τελευταία ανάλυση εγγυάται την ισορροπία είναι οι δεσμοί φιλίας ανάμεσα σε ετερόκλητα στοιχεία.²⁸ Η αποχώρηση του Δημιουργού μετά τη δημιουργία φαίνεται έτσι ανάλογη με την αποχώρηση του φιλοσόφου-κυβερνήτη στο τελευταίο έργο του Πλάτωνα, τους *Νόμους*. Δεν φαίνεται τυχαίο το ότι και στην περίπτωση των *Νόμων* η αποχώρηση αυτή συνοδεύεται από, και προϋποθέτει, την κυρίαρχη παρουσία της πειθούς.

Σημειώσεις

¹DK82 A26=Πλάτων, Φίληβος 58A.

²Νόμοι 822E-823A1: οὐ τέλος ὁ τοῦ διαφέροντος πολίτου πρὸς ἀρετὴν γίνεται ἔπαινος, ὅταν αὐτόν τις φῇ τὸν ὑπηρετήσαντα τοῖς νόμοις ἄριστα καὶ πειθόμενον μάλιστα, τοῦτον εἶναι τὸν ἀγαθόν· τελεώτερον δὲ ὧδε εἰρημένον, ὥς ἄρα ὅς ἂν τοῖς τοῦ νομοθέτου νομοθετοῦντός τε καὶ ἐπαινοῦντος καὶ ψέγοντος πειθόμενος γράμμασιν διεξέλθῃ τὸν βίον ἄκρατον.

³Πβ. De Filippo 1990.

⁴Ξενοκράτης απ. 3 Heinze=254 Isnardi Parente. Παρατίθεται ἀπο τὸν Laks 1990, 225.

⁵Εξαίρεση φαίνεται νὰ ἀποτελεῖ ἡ πρόταση τοῦ Σωκράτη στοὺς συντρόφους τοῦ νὰ προσπαθήσουν νὰ ξεπεράσουν τὸ φόβο τοὺς γιὰ τὸ θάνατο μέσα ἀπὸ τὴ χρήση ἐπωδῶν (Φαίδων 77E-78A, πού παρατίθεται καὶ σχολιάζεται πιο κάτω, 138 με σημ. 34.

⁶Ἡ διάκριση μοιάζει νὰ ἀντιστοιχεῖ στὴ μεταγενέστερη ἀριστοτελική διάκριση ἐγκρατοῦς καὶ σώφρονος. Πβ. *Ἠθικά Νικομάχεια* 1152a: ὁ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μὴδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. Ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατὴς καὶ ὁ ἀκόλαστος, ἕτεροι μὲν ὄντες, ἀμφοτέροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν, ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, ὁ δ' οὐκ οἰόμενος.

⁷Γιὰ τὴ χρησιμότητα τῆς ἀναλογίας ἀνάμεσα στὴν ἀνθρώπινη καὶ τὴν κοσμικὴ ψυχολογία στὴ φυσικὴ τοῦ *Τίμαιου* βλ., γενικά, Laks 1990· Morrow 1993, 10-11· Μπάλλα 1994.

⁸*Τίμαιος* 30A· παρατίθεται πιο κάτω, 133.

⁹Τὴν εἰκόνα αὐτὴ χρησιμοποιεῖ ὁ Clegg 1976.

¹⁰Γιὰ τὴν ἐννοία τῆς μήτιδος γενικά καὶ σὲ συμφραζόμενα ἐπικοινωνίας με ζῶα

ειδικότερα, βλ. Detienne και Vernant 1993. Για τη συνδρομή της μήτιδος στα συμφραζόμενα του *Τίμαιου* βλ. Vidal-Naquet 1983β· Μπάλλα 1992· Κάλφας 1995, 80-83. Προβληματική σε αυτή την ερμηνευτική προσέγγιση είναι ίσως η απουσία από το κείμενο του Πλάτωνα ρητής αναφοράς στη μήτιδα· η δυσκολία αυτή ωστόσο μπορεί να ξεπεραστεί ως ένα βαθμό, αν δεχτούμε ότι ανάλογες συνδηλώσεις περιλαμβάνονται στην ίδια την έννοια της πειθούς.

¹¹*Τίμαιος* 35A. Αν μάλιστα δεχθούμε ότι το Διαφορετικό συνδέεται με τη σφαίρα των αισθήσεων, η προσφυγή του Δημιουργού στη βία εμφανίζει σαφή αναλογία προς την προσφυγή του ηνίοχου στη βία. Η μοναδική άλλη περίπτωση προσφυγής στη βία είναι το 70A, που αφορά όχι την κοσμική αλλά την ανθρώπινη ψυχή. Για τη σχέση πειθούς και βίας στον *Τίμαιο* βλ. επίσης Motte 1981.

¹²Πβ. Morrow 1965, 437.

¹³*Γοργίας* 503D6-504A1 (παρατίθεται και σχολιάζεται πιο πάνω, 64-65 με σημ. 24).

¹⁴Ακόμη και η έννοια του «δυνάμει» προϋποθέτει τη συλληψη της εντελέχειας, που δεν εμφανίζεται πριν από τον Αριστοτέλη.

¹⁵Βλ. *Φαίδρος* 245C· *Νόμοι* 896A-B.

¹⁶Στο πρώτο μέρος του διαλόγου, που περιγράφει τα έργα του Νου, η σύσταση του σώματος του κόσμου μοιάζει να γίνεται από άψυχο υλικό. Δεν τίθεται θέμα συνεργασίας (η Ανάγκη ακόμη δεν έχει εμφανιστεί) και επομένως ούτε δίλημμα στην επιλογή της πειθούς ή της βίας. Η συμμετοχή της πειθούς εμφανίζεται όταν ο Πλάτων στρέφεται στο ζήτημα των συναιτίων.

¹⁷Για το θέμα αυτό βλ., πιο αναλυτικά, Μπάλλα, «έκοῦσα πεισθεῖσά τε ὑπεῖχεν», *Δευκαλίων* 15.2 (υπό δημοσίευση).

¹⁸Αυτή είναι η πρόταση του Clegg 1976, η αποδοχή της οποίας, ωστόσο, αντικρούεται από ένα χωρίο των *Νόμων* που αποδίδει στην ψυχή κάθε είδους κίνηση (896E-897B).

¹⁹Τα παραδείγματα του LSJ, λήμα κηλέστης, είναι αποκαλυπτικά για τη συγένεια της μεταφοράς αυτής με χρήσεις του λόγου. Για τις μαγικές συνδηλώσεις του όρου ψυχαγωγία πβ. πιο κάτω, 138, με σημ. 35.

²⁰Η μαθηματικοποίηση της φυσικής μεταβολής συνεπάγεται οπωσδήποτε μια ευνοϊκότερη, σε σχέση με προηγούμενους διαλόγους, στάση απέναντι στο αντίστοιχο γνωστικό αντικείμενο – το γεγονός αυτό, ωστόσο, δεν αίρει την

απόσταση που εξακολουθεί να διακρίνει αυτού του είδους την έρευνα από τη γνώση των σταθερών αντικειμένων της διαλεκτικής· απεναντίας τη θεμελιώνει: βλ. *Τίμαιος* 28Α· πβ. 51D-E (παρατίθεται πιο πάνω, 31) όπου η μελέτη των αντικειμένων της «αληθούς γνώμης» συνδέεται με την πειθώ· για την προνομιακή περίπτωση της αστρονομίας βλ. 47Α.

²¹Βλ. Gadamer 1980, 176-77· πβ. Κάλφας 1995, 433, με βιβλιογραφικές παραπομπές.

²²Πβ. την έννοια του *εικότος λόγου* που αναπτύξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

²³Η κατηγορία της κυκλικότητας αναφέρεται στην προ-υπόθεση της έκφρασης του λόγου της μαθηματικής επιστήμης σε αυτό που εξ υποθέσεως προσδιορίζεται ως άλογο και άναρχο. Αλλά η ένσταση αυτή μπορεί να περιοριστεί μέσα από μια λιγότερο αναχρονιστική αξιολόγηση του αντικειμένου των μαθηματικών. Ο θαυμασμός που μας κληροδότησε η νεότερη σκέψη απέναντι σε κάθε μηχανική εξήγηση στη φυσική επιστήμη αποδεικνύεται κακός σύμβουλος στην προσέγγιση της αρχαίας επιστήμης. Πβ. Κάλφας 1995, 128.

²⁴Πβ. Morrow 1965, 436.

²⁵Με ανάλογο τρόπο λειτουργεί η φιλότης στο σύστημα του Εμπεδοκλή· πβ. Κάλφας 1995, σχόλιο στο 32C.

²⁶Πβ. 34B: *γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὐτῷ*· 41A: *ὣν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλута ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος*.

²⁷Αντίθετα, όταν ο Δημιουργός στο μύθο του Πολιτικού αποσύρεται εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ο κόσμος αλλάζει πορεία (272E). Το θέμα της μονιμότητας στην κοσμική τάξη ξεκινάει από τον Ησίοδο αλλά εμφανίζεται συχνά στον Πλάτωνα: βλ. τις αναφορές στο μύθο του Φαέθωνα στον *Τίμαιο* 22C καθώς και στο μύθο των εποχών του Κρόνου και του Δία στον Πολιτικό 269Α κ.ε. και στους *Νόμους* 713C-714A.

²⁸Βλ. π.χ. *Νόμοι* 701D: *Ἐλέξαμεν ὡς τὸν νομοθέτην δεῖ τριῶν στοχαζόμενον νομοθετεῖν, ὅπως ἡ νομοθετουμένη πόλις ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἔξει*· 832C: *τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία, στασιωτεῖται δὲ πᾶσαι· λέγοντ' ἂν ὀρθότατα· ἐκόντων γὰρ ἐκοῦσα οὐδεμία, ἀλλ' ἀκόντων ἐκοῦσα ἄρχει, σὺν αἰεί τιτι βία*· πβ. 693C· 697C-D· 698B-C· 699C (για την ενότητα της πόλης)· 740E· 743C.

Κεφάλαιο πέμπτο

ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ: Η ΝΟΜΟΘΕΤΙΚΗ ΠΕΙΘΩ

Στο κύκνειο ᾠσμα του, ο Πλάτων θα αναλάβει να εξηγήσει κάτω από ποιους όρους μια υποδειγματική πολιτεία μπορεί να στηριχτεί όχι στη διαρκή παρουσία της φιλοσοφικής αρχής αλλά στη διάθεσή των ίδιων των πολιτών να υπακούουν με τη θέλησή τους. Κατ' αυτή την έννοια, ο θρίαμβος της πειθούς κατά τη συνεργασία Νου και Ανάγκης, που περιγράφει ο *Τίμαιος*, μπορεί να ειπωθεί ως προάγγελος αλλά και υπόδειγμα της λειτουργίας της στους *Νόμους*. Η σπουδαιότητα της πειθούς στους *Νόμους* αντανακλάται στο ρόλο που καλείται να παίξει στη σπουδαιότερη ίσως καινοτομία που εισάγει ο Πλάτων στη νομοθεσία: στα νομοθετικά «προοίμια» (*Νόμοι* 722B-723B). Αλλά προτού στραφούμε στο θέμα των προοιμίων, ας δούμε με ποιο τρόπο ο Αθηναίος Ξένος, το κύριο πρόσωπο αυτού του διαλόγου, επιδιώκει να εξασφαλίσει τις προϋποθέσεις που θα επιτρέψουν στον πολίτη να δεχτεί τη δράση της πειθούς –ή, κατά το μοντέλο που χρησιμοποιήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο–, με ποιο τρόπο ο νομοθέτης των *Νόμων* θα κληθεί να «μαθηματικοποιήσει» το υλικό που πρόκειται να δεχτεί τη δύναμη του λόγου του. Ακολουθώντας, λοιπόν, την ίδια αναλογία, θα πρέπει να αναζητήσουμε πριν από την εισαγωγή των προοιμίων –που λειτουργούν ως το κατ' εξοχήν όχημα της πειθούς στους *Νόμους*– ένα στάδιο προεργασίας για την ευνοϊκή και επομένως αποτελεσματική αποδοχή τους.

Οι Νόμοι και η όψιμη πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα

Συγκρίνοντας το κείμενο των *Νόμων* με τη θεωρητική κατασκευή της *Πολιτείας*, οι ιστορικοί της φιλοσοφίας συχνά κάνουν λόγο για κίνηση υποχώρησης από ένα ουτοπικό και απραγματοποίητο σχήμα σε μια βιώσιμη πρόταση. Η «στροφή» αυτή αντιμετωπίζεται, έτσι, ως «δεύτερος πλους», μια εναλλακτική απόπειρα στην οποία αναγκάζεται να καταφύγει κανείς όταν το ουτοπικό όραμα της *Πολιτείας* αποτυγχάνει· επομένως οι *Νόμοι* παρουσιάζονται ως κείμενο φιλοσοφικά αφελέστερο, που αποβλέπει κυρίως στο να δώσει μια πρακτική εφαρμογή και ταυτοχρόνως να ασκήσει μια έμμεση κριτική στην τρέχουσα αθηναϊκή νομοθεσία – τελευταία ευκαιρία ενός φιλοσόφου που δεν κατόρθωσε στη διάρκεια της ζωής του να υλοποιήσει τα ευγενέστερα οράματα της *Πολιτείας*. Ωστόσο, και παρά τον οπωσδήποτε εύλογο χαρακτήρα της (ιδιαίτερα μάλιστα στο φως των βιογραφικών μαρτυριών που καταγράφουν την αποτυχία του Πλάτωνα να εφαρμόσει το φιλοσοφικό του όραμα στις Συρακούσες),¹ αυτού του είδους η ανάγνωση ευνοεί την παρανόηση εκείνων των στοιχείων του κειμένου που δεν μας επιτρέπουν να το εντάξουμε απλά και εύκολα στην κατηγορία της «εφαρμογής», προσδίδοντάς του αξιώσεις «θεωρίας». Δεν πρέπει, λοιπόν, να παραβλέπουμε το γεγονός ότι αυτό που περιγράφει ο Αθηναίος των *Νόμων*, όπως εκείνο που περιέγραφε ο Σωκράτης της *Πολιτείας* πριν από αυτόν, δεν ανταποκρίνεται σε κάποια δεδομένη και υπαρκτή, τη στιγμή του διαλόγου, ιστορική πραγματικότητα· τόσο η Καλλίπολη της *Πολιτείας* όσο και η Μαγνησία των *Νόμων* εισάγονται ως υποδείγματα² πολιτικής διαχείρισης· με τη διαφορά ότι το πρώτο παραμένει θεωρητικό, ενώ το δεύτερο ενέχει αξιώσεις πραγματικής εφαρμογής. Αντίθετα λοιπόν από τον Σωκράτη, που προέτρεπε τους συνομιλητές του να δεχτούν την κατασκευή της *Πολιτείας* ακόμη και αν δεν ήταν πραγματοποιήσιμη (*Πολιτεία* 472C4-E9), το σχέδιο που προτείνει ο Αθηναίος των *Νόμων* προορίζεται για εφαρμογή σε έναν καθορισμένο αλλά ακόμη «αναξιοποίητο» γεωγραφικό σχηματισμό. Με βάση ένα τέτοιο σκεπτικό, οι *Νόμοι* διαβάζονται όχι ως αναθεώρηση αλλά ως προβολή του θεωρητικού σχήματος που είχε αναπτύξει η *Πολιτεία*.³

Η Μαγνησία τοποθετείται σε έναν ορισμένο γεωγραφικό χώρο,⁴ οι φυσικές ιδιαιτερότητες του οποίου περιγράφονται με αρκετές λεπτομέρειες. Ο χώρος αυτός, που επιλέγεται για την ίδρυση μιας κρητικής αποικίας, στοιχειοθετεί την πρώτη ύλη που θα παραλάβει στα χέρια του ο νομοθέτης –ύλη που, όπως και στην περίπτωση της κατασκευής του κόσμου στον *Τίμαιο*, επιλέγεται με ιδιαίτερη φροντίδα: θεωρώντας τη ναυτική κυριαρχία ως αρχή του τέλους για την Αθηναϊκή Δημοκρατία, ο Αθηναίος επισημαίνει ως αρετές του χώρου που επιλέγεται την απόστασή του από τη θάλασσα (705A3-4: *μάλα γε μὴν ὄντως ἄλμυρόν καὶ πικρὸν γειτόνημα*)⁵ αλλά και την απουσία ξυλείας (705C) που θα ενθάρρυνε την ανάπτυξη της ναυσιπλοΐας:⁶ η οικονομική αυτάρκεια τόσο της πόλης στο σύνολό της όσο και των οικογενειών που την αποτελούν αποθαρρύνει την ανάμειξη στο εμπόριο, και, κατ' αυτή την έννοια, απομακρύνει τον κίνδυνο ξένης επίδρασης. Καθώς μάλιστα η ίδρυση αποικίας επιτρέπει τη διάκριση και την επιλογή μιας ορισμένης ομάδας του πληθυσμού, ο Αθηναίος δεν διστάζει να προτείνει τον αποκλεισμό όσων ανθρώπων θα μπορούσαν να παρομοιαστούν με τα άρρωστα ζώα μιας αγέλης (735B-736B). Κατά τα άλλα, οι άποικοι θα προέρχονται από πόλεις της Κρήτης και της Πελοποννήσου⁷ και θα μεταφέρουν στον καινούριο τόπο τους τα δωρικά έθιμα από τις αρχικές τους πατρίδες.⁸

Ασφαλιστικές δικλίδες όπως οι παραπάνω επιτρέπουν στον νομοθέτη των *Νόμων* να παραλάβει στα χέρια του μια ιδεώδη πρώτη ύλη: η Μαγνησία είναι εξ υποθέσεως και τηρουμένων των αναλογιών το εφικτό πρότυπο που θα επέτρεπε στον Πλάτωνα ή στους επιγόνους του⁹ να κατασκευάσουν μια υγιή και αυτάρκη πολιτεία. Κατά τη σύνταξη των νόμων του, ο νομοθέτης της δεν έχει, λοιπόν, παρά να λάβει υπόψη του τις αντιστάσεις ενός κατ' αρχήν φυσιολογικού οργανισμού.

*Διάπλαση του ανθρώπινου υλικού:
παιδεία και ψυχαγωγία στους Νόμους*

Έχοντας εξασφαλίσει μια πρώτη διαλογή του υλικού του, ο νομοθέτης επιδιώκει να καλλιεργήσει τις ψυχές των πολιτών με τρόπο που θα

τους επιτρέπει να τηρούν με τη δική τους θέληση τους νόμους της πολιτείας. Η πειθώ του νομοθέτη απευθύνεται σε υποκείμενα που έχουν διαπαιδαγωγηθεί με την αρχή ότι παιδεία είναι η στροφή του ανθρώπου προς την αρετή, μια *ἀγωγή*¹⁰ που αρχίζει από την παιδική του ηλικία και αποβλέπει στο να εμπνεύσει στον άνθρωπο την επιθυμία να γίνει τέλειος πολίτης, ικανός να διοικεί και να διοικείται «μετὰ δίκης».¹¹ Εκ πρώτης όψεως, ο ρόλος που καταλαμβάνει η εκπαίδευση στο σύστημα των *Νόμων* δεν είναι ίσως πιο κεντρικός από εκείνον που καταλάμβανε στην *Πολιτεία*: εκείνο όμως που οπωσδήποτε διαφέρει είναι ο πληθυσμός που πρόκειται να εκπαιδευτεί: το εκπαιδευτικό πρόγραμμα δεν αφορά πια μόνο τις επίλεκτες τάξεις των φυλάκων και των φιλοσόφων βασιλέων, αλλά όλους τους πολίτες. Θα έλεγε κανείς ότι τα διαφορετικά μέταλλα που κατά το γενναῖον ψεῦδος της *Πολιτείας* καθόριζαν τη διαστρωμάτωση στα γένη του χρυσού, του αργύρου και του σιδήρου συνυπάρχουν πια μέσα στον κάθε άνθρωπο, που τώρα παρομοιάζεται με μαριονέτα: στον ενάρετο άνθρωπο, η δράση των ανθρώπινων παθών που, σαν σιδερένιες χορδές, έλκουν τη μαριονέτα προς διαφορετικές κατευθύνσεις αντισταθμίζεται από τη δράση της χρυσής χορδής του λογισμού.¹² Αυτή η χορδή, που είναι ιερή, ονομάζεται νόμος, και, σύμφωνα με μια παρετυμολογία του ίδιου κειμένου, σημαίνει τη διανομή του νου που προσφέρουν στον άνθρωπο οι θεοί (713E8-714A2). Η δυνατότητα σωστού συντονισμού υπάρχει στον κάθε άνθρωπο από την ίδια του τη φύση: έργο της σωστής παιδείας είναι να την αξιοποιήσει και να την κατευθύνει σε έναν ορισμένο στόχο, δίνοντάς της συγκεκριμένο περιεχόμενο στο πλαίσιο ενός κατάλληλου πολιτικού σχηματισμού.¹³

Στο μέτρο που το υλικό που παραλαμβάνει στα χέρια του είναι το παρθένο υλικό της παιδικής ηλικίας, στόχος του νομοθέτη δεν είναι, λοιπόν, παρά η *παιδων όλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον* (*Νόμοι* 659D1-3). Τα «παιδιά» των *Νόμων* δεν διαφοροποιούνται ανάλογα με τις τάξεις στις οποίες ανήκουν ή τις ποικίλες φυσικές προδιαθέσεις που εκδηλώνουν: αντιμετωπίζονται σαν λίγο ως πολύ ενιαία φυσική κατηγορία, η οποία –εφόσον δεν συντρέχει κάποιος παθολογικός λόγος– επιτρέπει στον νομοθέτη, χάρη στην ελαστικότητα και την ευαισθησία της, την κατασκευή ενός σωστού πολίτη.¹⁴

Αν περιοριστούμε στην παιδική ηλικία, αυτό που παραλαμβάνει στα χέρια του ο νομοθέτης έχει κάποιες ομοιότητες προς το ακατέργαστο υλικό του κόσμου που αντιμετώπιζε ο Δημιουργός πριν από τη δημιουργία. Το δικό του έργο, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ήταν να οδηγήσει

όλα όσα ήταν ορατά και βρίσκονταν όχι σε ηρεμία αλλά σε άρρυθμη και άτακτη κίνηση... από την αταξία στην τάξη, θεωρώντας ότι η τάξη είναι από κάθε πλευρά καλύτερη (Τίμαιος 30Α).

Αλλά αυτή η επιδίωξη τάξης που, στην περίπτωση του κοσμικού σώματος, επιβάλλεται από το Δημιουργό, στον άνθρωπο απαντά έμφυτη· όπως παρατηρεί ο Αθηναίος των *Νόμων*,

...η φύση όλων των νέων, καθώς είναι γεμάτη φωτιά, δεν μπορεί να μένει ήσυχη, ούτε στο σώμα ούτε στη φωνή ...και θέλει αδιάκοπα να φωνάζει¹⁵ και να πηδά χωρίς καμία τάξη· αλλά την αίσθηση της τάξης ως προς αυτά τα δύο δεν την έχει κανένα από τα άλλα ζώα παρά μονάχα ο άνθρωπος (664Ε).¹⁶

Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε ότι η περίπτωση της δημιουργίας του κόσμου προσφέρει στον Πλάτωνα ένα προνομιακό παράδειγμα επιβολής λόγου στο άλογο, καθώς τον απαλλάσσει από την κατηγορία του «πατερναλισμού». Ο θεός, που είναι ο *κάλλιστος τῶν αἰτίων*, έχει το αδιαμφισβήτητο δικαίωμα να οδηγεί τις κινήσεις του σώματος σε ένα τέλος που ο ίδιος το κρίνει σωστό. Αν και ουσιώδες για τη σταθερότητα της κατασκευής, το ότι η σύνθεση που επιτυγχάνει γίνεται τελικά πηγή ευδαιμονίας για το ίδιο το υποκείμενο είναι, στο πλαίσιο του *Τίμαιου*, δευτερογενές· δεν υπάρχει τίποτε στη φύση του αρχικού σώματος που να προκαθορίζει μια τέτοια έκβαση, που να εγγυάται, δηλαδή, ότι το τελικό έμφυχο δημιούργημα θα είναι πράγματι ένας μακάριος θεός. Από αυτή την άποψη, το παράδειγμα του μακρόκοσμου υστερεί σε σχέση με εκείνο του ανθρώπινου μικρόκοσμου: γιατί το ότι ο άνθρωπος, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, αντλεί χαρά από την τήρηση κανόνων είναι ένα γεγονός οικείο σε κάθε μέλος του είδους.

Χαρακτηριστική περίπτωση άντλησης χαράς από την τήρηση κανόνων είναι το παιχνίδι. Στο τρίτο κεφάλαιο είδαμε πώς η τήρηση μιας εσωτερικής τάξης επέτρεπε στον φυσικό επιστήμονα να κατασκευάζει μια συνεπή, αληθοφανή εικόνα της αλήθειας· να παίζει ένα συνετό παιχνίδι που θα του χάριζε «ἀμεταμέλητον ἡδονήν» (Τίμαιος 57D). Όπως είχαμε επισημάνει και τότε, στην περίπτωση της φυσικής επιστήμης η απόσταση που χωρίζει το παιχνίδι από τη σοβαρή ενασχόληση με το αντικείμενο δεν αντανακλά επιλογή του φιλοσόφου αλλά τη φύση του ίδιου του αντικειμένου: η έννοια μιας αυστηρής γνώσης του φυσικού γίνεσθαι είναι, για τον Πλάτωνα, εγγενώς αντιφατική. Η ίδια αντίληψη διατρέχει και το κείμενο των *Νόμων*: ο Αθηναίος Ξένος, σαν άλλος Τίμαιος, περιγράφει το έργο που του ανατίθεται, τη σύνταξη της νομοθεσίας, ως «συνετό γεροντικό παιχνίδι» (685A6-7: παιδιὰν πρεσβυτικὴν σῶφρονα) – και η αξιολόγηση αυτή εύκολα εγγράφεται στη γενικότερη σύλληψη μιας κατασκευής που αρκετά έντονα λαμβάνει υπόψη της την απόσταση που τη χωρίζει από την πραγματικότητα.¹⁷ Λόγω της διαρκούς μεταβολής των φαινομένων που καλούνται να εξηγήσουν, τόσο η φυσική όσο και η πολιτική επιστήμη είναι καταδικασμένες σε αυτού του είδους την απόσταση. Στο πλαίσιο αυτών των γνωστικών αντικειμένων, η μεταφορά του παιχνιδιού είναι μάλλον κατανοητή. Πολύ πιο απρόσμενη, τουλάχιστον στο πλαίσιο του πλατωνικού συστήματος, είναι η σύνδεση των μαθηματικών με τη σφαίρα του παιχνιδιού, που για πρώτη φορά εμφανίζεται στους *Νόμους*.

Ο αναγνώστης της *Πολιτείας* σχεδόν αυτόματα συνδέει τα μαθηματικά με την απόλυτη γνώση που προσιδιάζει σε ένα αμετάβλητο αντικείμενο. Εκεί η κατάρτιση στις μαθηματικές επιστήμες ανήκει μόνο στην εκπαίδευση των φιλοσόφων-βασιλέων,¹⁸ ως προπαιδεία για την ίδια τη διαλεκτική. Η γνώση των μαθηματικών διατηρεί τη σπουδαιότητά της και στους *Νόμους*, εμφανίζεται όμως πια στρατευμένη στη μελέτη της κίνησης των ουράνιων σωμάτων, της αστρονομίας.¹⁹ Η πρόσβαση σε αυτό το ανώτερο επίπεδο μοιάζει να αφορά μόνο μια περιορισμένη τάξη (*Νόμοι* 818A1-2)· αλλά δεν συμβαίνει το ίδιο με την εξοικείωση με απλά προβλήματα αριθμητικής,²⁰ τα οποία κάθε παιδί καλείται να τα υποδεχτεί σαν παιχνίδι. Για την περίπτωση των απλών προβλημάτων, ο Αθηναίος προβάλλει το παράδειγμα των Αιγυπτίων, οι οποίοι, σύμ-

φωνα με το ίδιο κείμενο, συνδύαζαν τη μάθηση με την ευχαρίστηση, καθώς δίδασκαν τις βασικές έννοιες μέσα από ειδικά σχεδιασμένα παιχνίδια (819B3-4: *παισιν ἐξηυρημένα μαθήματα μετὰ παιδιᾶς τε καὶ ἡδονῆς μανθάνειν*).²¹ Αυτό το προκαταρκτικό στάδιο εκμάθησης οδηγεί στην εισαγωγή στη γεωμετρία, τη στερεομετρία, την ακουστική και την κινητική, με ιδιαίτερη έμφαση στη μελέτη των ασύμμετρων μεγεθών.²² Χρησιμοποιώντας μεταφορική γλώσσα, ο Αθηναίος παρομοιάζει την ηδονή που αντλεί κανείς από την επόμενη φάση εκμάθησης με εκείνην που αισθάνεται όταν παίζει το παιχνίδι των πεσσών, τη χαρακτηρίζει μάλιστα ακόμη μεγαλύτερη (820C7: *διατριβὴν τῆς πεττείας πολὺν χαριεστέραν*), ενώ τη συμβολή της σπουδαία, εφόσον αποκτηθεί μέσα από το παιχνίδι (820D5: *μετὰ δὲ παιδιᾶς ἅμα μανθανόμενα*). Η έμφαση που δίνουν οι Νόμοι στη χαρά που αντλεί κανείς από την ενασχόληση με τα μαθηματικά, αλλά και αντιστρόφως, στην ευχάριστη εκμάθηση αυτού του αντικειμένου μπορεί να διαβαστεί ως συνέχεια της διδασκαλίας του Τίμαιου (για το «παιχνίδι» της φυσικής έρευνας) και της ευρύτερης προβληματικής του Φίληβου (για τον συνδυασμό του θεωρητικού με τον ηδονικό βίο). Η τάση αυτή σε σχέση με την αποτελεσματικότητα της νομοθεσίας γίνεται πιο κατανοητή στο φως άλλων δύο παραδειγμάτων: του χορού και της μουσικής στο πλαίσιο της εκπαίδευσης των νέων.

Το παράδειγμα του χορού είναι ίσως το πλέον χαρακτηριστικό για τη σύμπτωση χαράς και πειθαρχίας. Όπως παρατηρεί ο Αθηναίος των Νόμων (653D7-654A5), όλα τα νεαρά πλάσματα αποζητούν την κίνηση και την ανησυχία, όμως ο άνθρωπος διαφέρει από το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο επειδή μόνον αυτός μπορεί να οργανώσει αυτή του την επιθυμία, να εκτιμήσει το ρυθμό και την αρμονία στη μουσική και να αισθανθεί τη χαρά που γεννά η ίδια η τάξη του χορού –ο οποίος, σύμφωνα με την παρετυμολογία του ίδιου χωρίου, παίρνει το όνομά του ακριβώς από την αίσθηση που προκαλεί (*χορούς τε ὠνομακέναι παρὰ τὸ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα*). Η αξία του παραδείγματος του χορού δεν εξαντλείται στην αμεσότητα με την οποία προβάλλει την ένωση τάξης και ηδονής· επιπλέον ο χορός στοιχειοθετεί για τον Πλάτωνα και μια περίπτωση «προγράμματος συνεχιζόμενης εκπαίδευσης»: όσοι πολίτες έχουν δεχτεί αυτού του είδους την παιδεία εξακολουθούν να

ασκούν τη «γνώση» τους σε όλη τη διάρκεια του βίου τους –κυρίως όμως στις οργανωμένες θρησκευτικές τελετές.²³ Η τήρηση της τάξης και της πειθαρχίας που απαιτεί ο χορός είναι μια εσωτερικευμένη και, κατ' αυτή την έννοια, σχεδόν φυσική στον άνθρωπο τάση.

Σε ανάλογο συμπέρασμα μας οδηγεί ένα παράδειγμα που ήδη είναι οικείο στον αναγνώστη της *Πολιτείας*, το παράδειγμα της μουσικής.²⁴ Το ότι η λέξη νόμος στα αρχαία ελληνικά σημαίνει όχι μόνο τις νομοθετικές διατάξεις αλλά και κάποια είδη μουσικών συνθέσεων δεν μένει ανεκμετάλλευτο:²⁵ ο Αθηναίος ενδίδει στον πειρασμό να αναφερθεί, στο πλαίσιο της συζήτησης για τη μουσική παιδεία, στην εποχή που ο δήμος «έκων έδούλευε τοῖς νόμοις», παραπέμποντας βέβαια όχι σε νόμους της πολιτείας αλλά σε κάποια συγκεκριμένα μουσικά είδη (*Νόμοι* 700A). Όπως λοιπόν στη μουσική, έτσι και στην πολιτική, η πειθαρχία πρέπει να είναι εκούσια. Η ίδια η διακυβέρνηση του νόμου αντιμετωπίζεται ως *ἀρχή έκόντων*.²⁶

Όταν απευθύνεται σε πολίτες που έχουν λάβει κατάλληλη αγωγή, η νομοθεσία μπορεί πράγματι να λειτουργεί ανώδυνα· σε ένα τέτοιο καθεστώς η ιατρική αναλογία του *Γοργία* φαίνεται τώρα περιττή: το σώμα των πολιτών κατ' αρχήν δεν νοσεί, επομένως δεν έχει ανάγκη θεραπείας.²⁷ Είναι ίσως η πρώτη φορά που ο Πλάτων επιτρέπει τόσο ρητά τη δυνατότητα ταύτισης του καλού με το ηδονικό.²⁸

Η δυνατότητα αυτής της ταύτισης, που αντλεί τη θεωρητική της θεμελίωση από τον *Φίληβο*, στους *Νόμους* επιτελεί έναν σημαντικό πρακτικό σκοπό. Τουλάχιστον για την περίπτωση των παιδιών, η ηδονή και η λύπη είναι τα κίνητρα που θα προβάλει ο νομοθέτης προκειμένου να κατευθύνει τις ψυχές των πολιτών στα επιθυμητά αποτελέσματα (*Νόμοι* 653A κ.ε.), προκειμένου, δηλαδή, να τις καθοδηγήσει στο σωστό είδος τάξης· η καθοδήγηση προς το λόγο του νόμου αντιστοιχεί τελικά σε διοχέτευση αυτών των αισθημάτων στην κατεύθυνση που υποδεικνύει ο ίδιος ο νόμος –εκπρόσωπος της φρόνησης και της αληθινής γνώμης που συνοδεύει το γήρας.²⁹ Αλλά, όπως και στην περίπτωση της κοσμογονίας, η καθοδήγηση προς το λόγο δεν μπορεί να προϋποθέτει το λόγο· από αυτή την άποψη, ο νομοθέτης, όπως ο Δημιουργός του *Τίμαιου* πριν από αυτόν, βρίσκεται στην κατάσταση του εκπαιδευτή που επιχειρεί να κατευθύνει τις άλογες δυνάμεις ενός ζώου –ενώ,

αντίθετα, το παράδειγμα του ηνίοχου παραπέμπει στην περίπτωση του τυράννου. Στο μέτρο, λοιπόν, που η αρχή του νόμου βασίζεται στην πειθώ και όχι στη βία, ο νομοθέτης θα ακολουθήσει το παράδειγμα όχι του ηνίοχου αλλά του εκπαιδευτή. Επομένως, δεν πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι ο Πλάτων στο σημείο αυτό –όπως ο Γοργίας πριν από αυτόν (ΕΕ § 10)– επικαλείται το παράδειγμα μιας ειδικής λειτουργίας του λόγου: της λειτουργίας της επωδής:

Για να μη συνηθίζει, λοιπόν, η ψυχή του παιδιού να αισθάνεται χαρά και λύπη αντίθετες με τις διατάξεις του νόμου και με εκείνους που πειθαρχούν στους νόμους..., γι' αυτόν το σκοπό έχουν γίνει οι ωδές που τις ονομάζουμε έτσι ενώ στην πραγματικότητα είναι επωδές –σχεδιασμένες για να υπηρετούν αυτή τη συμφωνία...· και αφού οι νέοι δεν μπορούν να αφοσιώνονται σοβαρά σε τίποτε παρουσιάζουμε τις επωδές σαν ωδές και παιχνίδια (Νόμοι 659D-E).

Επωδές

Η συχνότητα με την οποία απαντά ο όρος επωδή στους Νόμους έχει τροφοδοτήσει τη συζήτηση σχετικά με το όψιμο ενδιαφέρον του Πλάτωνα για τις άλογες πλευρές της ανθρώπινης φύσης.³⁰ Οι ερμηνείες διχάζονται, ανάμεσα σε όσους υποστηρίζουν πως το ενδιαφέρον αυτό είναι ενδεικτικό της «ένταξης» του Πλάτωνα σε μαγικο-θρησκευτικούς κύκλους ή, ακόμη, επιδράσεων που έχει δεχτεί από ορφικές ή πυθαγόρειες πρακτικές, και σε όσους αντιμετωπίζουν τις αναφορές στις επωδές ως υπαινιγμούς για το έργο της ίδιας της φιλοσοφίας. Η δεύτερη ομάδα ερμηνειών θεωρεί πως η χρήση του όρου στους Νόμους δεν είναι παρά εξέλιξη ενός εύστοχου λογοτεχνικού σχήματος που ανιχνεύεται σε παλαιότερους διαλόγους. Μια από τις χαρακτηριστικότερες μαρτυρίες που στηρίζουν αυτού του είδους την ερμηνεία είναι το χωρίο του Χαρμίδη που εξετάσαμε στο τρίτο κεφάλαιο. Εκεί ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τον όρο επωδή για να αναφερθεί στον ωραίο λόγο που γεννά σωφροσύνη στην ψυχή (176B)· τα συμφραζόμενα του συγκε-

κριμένου διαλόγου, δηλαδή η «σωκρατική» αναζήτηση του ορισμού της σωφροσύνης που ακολουθεί, δείχνουν πως ο λόγος αυτός δεν απέχει πολύ από το λόγο της ίδιας της φιλοσοφίας.³¹ Σε ανάλογο συμπέρασμα οδηγεί και ένα σχόλιο του Μένωνα, ο οποίος, στον ομώνυμο διάλογο, χρησιμοποιεί τον όρο επωδή για να αναφερθεί στη διαλεκτική του Σωκράτη (80A)· ενώ, σε ένα μεταγενέστερο κείμενο, ο ίδιος ο Σωκράτης, εκπρόσωπος της «μαιευτικής» των ψυχών, μιλάει για την επωδή με την οποία επιδιώκει να επιδράσει στην ψυχή του συνομιλητή του Θεαίτητου (Θεαίτητος 157C).³² Στον *Ευθύδημο*, ακολουθώντας το παράδειγμα του Γοργία,³³ ο Πλάτων αναφέρεται στη μαγική λειτουργία της επωδής, μόνο και μόνο για να την παραλληλίσει προς την τέχνη που μαγεύει (κήλησής τε και παραμυθία) τα δικαστήρια (290A). Τέλος, στον *Φαίδωνα* επισημαίνει την αναγκαιότητα της χρήσης επωδών για την αντιμετώπιση του φόβου που αισθάνονται οι περισσότεροι άνθρωποι απέναντι στο θάνατο.³⁴

Η περίπτωση της επωδής δεν είναι η μόνη στην οποία ο Πλάτων προσφεύγει στο οπλοστάσιο της μαγείας και των θρησκευτικών τελετουργιών – είτε επειδή πράγματι ενδιαφέρεται για αυτού του είδους τις πρακτικές είτε επειδή θεωρεί ότι μέσα από τις συνδηλώσεις τους μπορεί να εξηγήσει πιο αποτελεσματικά όψεις της δικής του φιλοσοφίας. Έτσι, ανάλογες δυσκολίες δημιουργούνται όταν ο Σωκράτης στον *Φαίδρο* περιγράφει τη ρητορική ως δια λόγων ψυχαγωγία (261A7-8), επικαλούμενος έναν όρο που για το σύγχρονο ακροατήριο πρέπει να παρέπεμπε στη δραστηριότητα του γόητος –ψυχοπομπού,³⁵ ή πάλι όταν ο Ελεάτης του *Σοφιστή* ορίζει τον έλεγχο της ίδιας της διαλεκτικής ως «μεγίστη και κυριωτάτη των καθάρσεων» (*Σοφιστής* 230D7-8). Ενώ μάλιστα τα παραδείγματα που αναφέραμε μέχρι στιγμής επιδέχονται μεταφορική ανάγνωση, ορισμένα χωρία των *Νόμων* μαρτυρούν μια πολύ πιο ουσιαστική σχέση με θρησκευτικές και μαγικές πρακτικές. Οι συχνά εκτενείς αναφορές σε κορυβαντικές ιεροτελεστίες και σε καθαρμούς³⁶ στο πλαίσιο του νομοθετικού κώδικα δείχνουν πως η χρήση του παραδείγματος της μαγείας από τον φιλόσοφο Πλάτωνα δεν είναι πάντα ή δεν είναι μόνο μεταφορική.³⁷

Χωρίς να μπορούμε να αποκλείσουμε ένα τέτοιο ενδεχόμενο –θα ήταν εξάλλου άτοπο να πιστεύουμε ότι ο συγγραφέας του δέκατου βι-

βλίου των Νόμων αδιαφορούσε για τη θρησκευτική παράδοση του τόπου του—,³⁸ θα περιορίσουμε την ανάγνωσή μας στα στοιχεία που συνδέονται στενότερα με τον προσανατολισμό ή την «ψυχαγωγία» των παιδιών της πολιτείας στο «δρόμο της αρετής». Έτσι, και για να επανέλθουμε στο χωρίο που παραθέσαμε στο τέλος της προηγούμενης ενότητας, αυτό που είναι σαφές, ανεξάρτητα από το αν θα υιοθετήσουμε την κυριολεκτική ή τη μεταφορική ερμηνεία αυτού του είδους των αναφορών, είναι ότι, λόγω της νεαρής ηλικίας τους, οι αυριανοί πολίτες δεν είναι ακόμη σε θέση να παρακολουθήσουν τη δύναμη ενός πραγματικά έλλογου επιχειρήματος. Σε ένα πρώτο, λοιπόν, επίπεδο ανάγνωσης, όλοι θα συμφωνούσαμε πως για αυτούς τους ανθρώπους το τραγούδι λειτουργεί σαν επωδή: μαγεύει, όπως θα λέγαμε ακόμη και σήμερα, παρασύρει και τελικά εθίζει την ψυχή του παιδιού, καθώς δεν απευθύνεται στην έλλογη κρίση του και δεν εκμεταλλεύεται, ή, πάντως, δεν εκμεταλλεύεται αποκλειστικά, τις υπό ανάπτυξη έλλογες λειτουργίες του. Ως ένα βαθμό, τότε, η μαγεία του τραγουδιού έχει τη σχεδόν αθώα σημασία της μαγείας που επιβιώνει σε μεταγενέστερες ποιητικές, χωρίς καμία αναγκαστική ή άμεση σύνδεση με πραγματικές τεχνικές μαγείας. Η λειτουργία του τραγουδιού είναι απολύτως στρατευμένη στην τελεολογία του επιστήμονα: στον συνολικό σχεδιασμό του νομοθέτη-παιδαγωγού. Ας προσθέσουμε, ωστόσο, ότι μια μαγική πρακτική στρατευμένη στην τελεολογία του επιστήμονα ήταν μάλλον ευπρόσδεκτη από τον ίδιο τον Πλάτωνα: δεν έχουμε λόγο να θεωρούμε ότι ο Πλάτων αντιμετώπιζε με αντιπάθεια την επωδή που θα απέβλεπε σε ένα καλό αποτέλεσμα ή θα συνόδευε μια θεραπεία.³⁹

Προχωρώντας λίγο ακόμη την ανάγνωσή μας, δεν πρέπει να παραβλέπουμε ότι η ωδή, για την οποία μιλά ο Αθηναίος στο χωρίο που μας απασχολεί, ανήκει στο γένος της επωδής, στο μέτρο που η σφαίρα στην οποία δρα είναι πράγματι εκείνη της «ψυχοσωματικής» συγκρότησης του ανθρώπου. Γιατί η ωδή δεν απευθύνεται μόνο στην ψυχή αλλά και στο σώμα του παιδιού· διαπλάθει το χαρακτήρα του συγκινώντας το, το προδιαθέτει ώστε να δεχτεί, στην ώριμότητά του, την πραγματική δύναμη του λόγου. Η σφαίρα της επωδής είναι, έτσι, η σφαίρα της αρχαϊκής πειθούς: των καλών θελκτήριων μύθων που, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, πήγαινε να συναντήσει ο Ορέστης στην Αθήνα. Η δύ-

ναμη της έννοιας της επωδής στα συμφραζόμενα των *Νόμων* έγκειται στην αμεσότητα με την οποία μας οδηγεί πίσω, στις προ-ρητορικές συνδηλώσεις της πειθούς.⁴⁰

Ψυχαγωγία ή χειραγώγηση; Όρια της αυθαιρεσίας του νομοθέτη

Η δράση της «προ-ρητορικής» πειθούς χαρακτηρίζεται από μια άμεση, αυτόματη αποτελεσματικότητα, που δεν διαμεσολαβείται –ή δεν διαμεσολαβείται κατ' ανάγκην– από τις πιο σύνθετες λειτουργίες του λόγου, εκείνες δηλαδή τις λειτουργίες που συνδέονται με την ανάπτυξη του αποδεικτικού συλλογισμού. Οι μαρτυρίες που σχολιάσαμε στο πρώτο κεφάλαιο μας έδωσαν μια ικανοποιητική αίσθηση αυτής της αποτελεσματικότητας, μιας αποτελεσματικότητας με την οποία ο ίδιος ο Πλάτων εξακολουθεί να ερωτοτροπεί, όταν, στο περιθώριο της διαλεκτικής, επικαλείται την αναλογία της επωδής– ενώ την υιοθετεί σχεδόν ρητά στην περίπτωση της κοσμικής ψυχολογίας.⁴¹ Πρέπει ωστόσο να παραδεχτούμε ότι, τουλάχιστον από την άποψη της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας, η αποτελεσματικότητα της «επωδής» –όπως ακριβώς αργότερα η αποτελεσματικότητα του ρητορικού λόγου– κρύβει ορισμένους κινδύνους: πρώτον, ανάλογα με τη γνώση και την πρόθεση του φορέα της, η χρήση της επωδής μπορεί να οδηγήσει σε καλά ή σε κακά αποτελέσματα (κατά το παράδειγμα του *Χαρμίδα* ή κατά το παράδειγμα του *Ελένης Εγκωμίου* αντιστοίχως)· δεύτερον, ακόμη και αν υποθέσουμε ότι το αποτέλεσμα θα είναι καλό για το δέκτη της επωδής, ο δικός του ρόλος εμφανίζεται εντελώς παθητικός, όπως ο ρόλος ενός ζώου που πείθεται από τον εκπαιδευτή του. Στη συνέχεια θα δούμε με ποιο τρόπο ο Πλάτων αποφεύγει την πρώτη δυσκολία και πόση απόσταση αξιώνει να κρατήσει από τη δεύτερη.

Όπως ήδη έχουμε πει, τα παιδιά –το προνομιακό παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Πλάτων και ότους *Νόμους*– χαρακτηρίζονται από αθωότητα, ανάλογη με εκείνην που αξίωνε ο Γοργίας για την Ωραία Ελένη. Για να τα προσεγγίσει, λέει ο Πλάτων, επικαλούμενος για μια ακόμη φορά την ιατρική αναλογία, ο νομοθέτης ακολουθεί την πρακτική

εκείνων που περιποιούνται τους ασθενείς φροντίζοντας να χορηγούν την ωφέλιμη τροφή μέσα από ευχάριστες γεύσεις, ενώ κάνουν το αντίθετο για τη βλαβερή (Νόμοι 659E-660A). Στο μέτρο που η έκβαση της επικοινωνίας του νομοθέτη με τα παιδιά επαφίεται αποκλειστικά στη δική του γνώση και πρόθεση, η κατάχρηση της εξουσίας του –που θα αντιστοιχούσε στη χορήγηση της βλαβερής τροφής μέσα από μια ευχάριστη γεύση– φαίνεται εκ πρώτης όψεως αναπόφευκτη. Τι είναι, λοιπόν, αυτό που θα αποτρέψει τον νομοθέτη από το να φερθεί όπως ο Πάρις, που με τη γοητεία των λόγων του πλάνεψε την Ελένη; Γιατί, ενώ στην περίπτωση του Δημιουργού η εξ υποθέσεως αγαθή φύση του εγγυάται την αγαθή του πρόθεση, στην περίπτωση του νομοθέτη μια ανάλογη ασφαλιστική δικλίδα δεν φαίνεται τόσο αυτονόητη. Το ερώτημα έχει ιδιαίτερη σημασία για όσους, με επικεφαλής τον K. Popper, είδαν στην πολιτική σκέψη του Πλάτωνα, τον εμπνευστή των νεότερων ολοκληρωτικών συστημάτων.⁴² Η απάντηση που επιφυλάσσει ο Πλάτων σε αυτού του είδους την ένσταση έχει τις ρίζες της στην ίδια την ιατρική αναλογία. Αυτό που εγγυάται ότι ο νομοθέτης ή γενικότερα ο κυβερνήτης μιας πολιτείας δεν θα καταχραστεί την εξουσία που θα παραλάβει στα χέρια του είναι το ιατρικό υπόδειγμα που καλείται να ακολουθήσει. Γιατί, όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, ο γιατρός που έχει υπόψη του ο Πλάτων λειτουργεί πάντα προς όφελος του ασθενούς –καθοδηγούμενος από την προδιάθεση που ο κάθε οργανισμός έχει από τη φύση του προς την υγιή κατάσταση που του προσιδιάζει.⁴³ Η αξία της ιατρικής αναλογίας, όπως παρουσιάζεται στον Φαίδρο, βρίσκεται μεταξύ άλλων στη διαύγεια με την οποία μας επιτρέπει να συλλάβουμε το ρόλο της φύσης: η ίδια η υγιής κατάσταση του φυσικού οργανισμού αρκεί για να υποδείξει αυτό που είναι καλό για τον συγκεκριμένο άνθρωπο. Ο νομοθέτης των *Νόμων* δεν είναι ο *όψοποιός* αλλά ούτε ο γιατρός των επώδυνων αγωγών που πρότεινε ο Σωκράτης του *Γοργία*. Εδώ, για πρώτη ίσως φορά, ο Πλάτων οραματίζεται τη σύνθεση των δύο αυτών μοντέλων:⁴⁴ ο νομοθέτης των *Νόμων* λειτουργεί σαν ένας γιατρός που μέσα από ευχάριστες γεύσεις προσπαθεί να χορηγεί πάντοτε το ωφέλιμο και ποτέ το βλαβερό.

Η υιοθέτηση αυτού του ιατρικού προτύπου μπορεί να επαρκεί ως ασφαλιστική δικλίδα στην κατάχρηση της πολιτικής εξουσίας, εξακο-

λουθεί, ωστόσο, να αφήνει την πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα ευάλωτη στην κατηγορία του πατερναλισμού: για να παραμείνουμε στην ιατρική αναλογία, στις περισσότερες περιπτώσεις, συγκρινόμενος με τον γιατρό, ο ίδιος ο ασθενής δεν γνωρίζει παρά ένα μικρό μέρος της αλήθειας – ενώ όλοι γνωρίζουμε την ανοχή αν όχι αποδοχή, με την οποία οι περισσότερες κοινωνίες υποδέχονται την προσφυγή του γιατρού στο ψέμα, ή τουλάχιστον την απόκρυψη της αλήθειας. Η πρακτική αυτή δεν είναι άγνωστη στην αρχαιότητα: ο ίδιος ο Πλάτων μάλιστα την αντιμετωπίζει ευνοϊκά όταν στην *Πολιτεία* βάζει τον Σωκράτη να χρησιμοποιεί αυτό ακριβώς το παράδειγμα, προκειμένου να αποδείξει ότι κάτω από ορισμένες συνθήκες οι φύλακες –και μόνον αυτοί– νομιμοποιούνται να καταφύγουν σε εξαπάτηση των πολιτών (389B). Η στάση αυτή εμφανίζεται πιο μετριασμένη στους *Νόμους*. Ο νομοθέτης εξακολουθεί να έχει το προνόμιο της επαφής με την αλήθεια (ή, τουλάχιστον, την αληθή γνώμη)· η επιδίωξή του, ωστόσο, δεν είναι να επαναπαύσει τους πολίτες στην πλάνη, αλλά να τους πείσει για τη σύγχυση που υπάρχει ανάμεσα στα δίκαια και τα άδικα, εξαιτίας της απόστασης από την οποία τα κοιτάζουμε (*Νόμοι* 663B-C). Κατά πόσον κάτι τέτοιο συνεπάγεται και τη μύηση των πολιτών στην ίδια την αλήθεια παραμένει κατά τη γνώμη μου ασαφές. Ο Αθηναίος κάνει λόγο για το «λυσιτελέστερον ψεύδος» που θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει ακόμη κι ένας όχι ιδιαίτερα σπουδαίος νομοθέτης (663D6: νομοθέτης δὲ οὐ τι καὶ σμικρὸν ὄφελος) προκειμένου να οδηγήσει τους υπηκόους του να εκτελούν δίκαιες πράξεις με τη δική τους συγκατάθεση και όχι με τη βία (μὴ βία ἀλλ' ἐκόντας πάντας)⁴⁵ – η έμφαση όμως εδώ δεν είναι τόσο στη χρήση του ψέματος όσο στην αποτελεσματικότητα που έχει η εκούσια συγκατάθεση σε σχέση με την ακούσια. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, ο Αθηναίος ενθαρρύνει την προσφυγή του νομοθέτη σε ορισμένα ψέματα ως τελευταίο μέτρο που μπορεί να χρησιμοποιήσει προτού προσφύγει στη βία. Η ερμηνεία αυτή ενισχύεται ακόμη από το γεγονός ότι, σε αντίθεση με την περίπτωση της *Πολιτείας*, όπου η προσφυγή στο ψέμα γίνεται αποδεκτή μόνο για τους φύλακες, στους *Νόμους* το δικαίωμα αυτό εκχωρείται ακόμη και σε έναν μέσο νομοθέτη.

Σε παρόμοιο συμπέρασμα μας οδηγεί και το περιεχόμενο του «ψέ-

ματος» που, κατά τον Αθηναίο, είναι το πιο ωφέλιμο που θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει ένας νομοθέτης – και το οποίο δεν είναι άλλο από την πρόταση ότι ο άδικος βίος είναι λιγότερο ευχάριστος από τον δίκαιο (663D). Ο αναγνώστης του πλατωνικού έργου αναγνωρίζει στη φράση αυτή ένα οικείο θέμα: μόνο που η έμφαση έχει τώρα μετατοπιστεί: ο δίκαιος βίος δεν είναι απλώς ή μόνο καλύτερος, πιο ωφέλιμος και γενικά προτιμότερος, αλλά και πιο ευχάριστος από τον άδικο. Το πλήθος των σελίδων που αφιερώνει ο Πλάτων προσπαθώντας, με άμεσο ή με έμμεσο τρόπο, να αποδείξει αυτή την αρχή φαίνεται να είναι ανάλογο της δυσκολίας που θα αντιμετώπιζε ο μέσος πολίτης να παρακολουθήσει, να αποδεχτεί και, κατ' αυτή την έννοια, να πιστέψει το περιεχόμενό της. Γνωρίζοντας αυτή τη δυσκολία, ο Αθηναίος τώρα υιοθετεί έναν πρακτικότερο δρόμο: το δρόμο της διαμεσολάβησης αυτής της αρχής μέσα από αξίες που καλλιεργεί η πειθώ. Αυτό που απασχολεί τον νομοθέτη δεν είναι να μυήσει τους πολίτες στα δόγματα της φιλοσοφίας αλλά να τους κάνει να συμπεριφερθούν σύμφωνα με αυτά. Πρέπει λοιπόν με κάθε τρόπο να πείσει τους πολίτες ότι το σωστό και το δίκαιο είναι και ευχάριστο –όχι όμως επειδή αυτό είναι η αλήθεια, και για κανέναν άλλο λόγο εκτός από το ότι

κανείς δεν θα μπορούσε να πειστεί να κάνει με τη θέλησή του εκείνο που δεν συμβαδίζει περισσότερο με τη χαρά από ό,τι με τη λύπη (Νόμοι 663B).

Στο μέτρο που ο πολίτης δεν είναι ικανός να παρακολουθήσει τον σύνθετο συλλογισμό που οδηγεί στην ταύτιση του καλού με το ηδονικό, ο νομοθέτης των *Νόμων* λειτουργεί πατερναλιστικά, εθίζοντας τον, όπως τα παιδιά, σε αξίες που ίσως ποτέ δεν θα του εξηγηθούν. Αλλά η επιλογή αυτή σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται την υποτίμηση ή τη συγκάλυψη της ίδιας της αλήθειας: ο νομοθέτης των *Νόμων* δεν ζητάει από τους πολίτες να δεχτούν τη φυσική τους κατωτερότητα –όπως έκανε το γενναϊον ψεύδος της *Πολιτείας* – αλλά να ακολουθήσουν τις αξίες που τους προτείνει γνωρίζοντας ο ίδιος την αντιστοιχία τους προς την αλήθεια.

Αυτό είναι το πνεύμα στο οποίο πρέπει να κατανοήσουμε την

προτροπή του Αθηναίου προς τον νομοθέτη να ακολουθήσει κάθε μέσο (664A4: *πᾶσαν μηχανήν*· πβ. 663C1-2: *καὶ πείσει ἁμῶς γέ πως ἔθουσι καὶ ἐπαίνοις καὶ λόγοις*...) που θα του επιτρέψει να πείσει τους νέους για τα πιο απίθανα –προτείνοντας, στη συνέχεια, την εισαγωγή τριών χορών που αναλαμβάνουν τη λειτουργία επωδών και η αποτελεσματικότητα των οποίων συνδέεται ρητά με τη νεαρή, άρα ευαίσθητη κι εύπλαστη φύση του ακροατηρίου τους.⁴⁶ Το σπουδαιότερο μήνυμα που θα διαμεσολαβήσουν αυτοί οι χοροί είναι ότι για τους θεούς ο ηδονικότερος βίος είναι ο άριστος βίος· με αυτόν τον τρόπο, λέει ο Αθηναίος,

θα πείσουμε περισσότερο αυτούς που πρέπει να πείσουμε, παρά αν τους μιλούσαμε διαφορετικά (Νόμοι 664C).

Στο σημείο αυτό μπορούμε να αποτολμήσουμε έναν παραλληλισμό ανάμεσα στο πνεύμα της παιδείας που οραματίζεται ο Πλάτων και σε εκείνο που αργότερα διαπνέει τη χριστιανική κατήχηση: και στις δύο περιπτώσεις αναγνωρίζεται η δυνατότητα μιας κατάλληλης αγωγής που θα οδηγήσει τόσο την ψυχή όσο και το σώμα στον σωστό βίο· έσχατο κριτήριο της ορθότητας και της αρετής δεν είναι η λογικά σταθμισμένη συμφωνία του δυνάμει ενάρετου υποκειμένου, αλλά αυτό που οι θεοί κρίνουν καλό· η «μύηση» στις αξίες που είναι «αποδεκτές από τους θεούς» δεν γίνεται μέσα από διαλεκτική συζήτηση ή άλλες αποδεικτικές διαδρομές αλλά μέσα από την εκμάθηση ιστοριών και την τέλεση τελετουργιών που προβάλλουν αυτές τις αξίες με έμμεσο και συχνά αυτόματο τρόπο – ή, για να χρησιμοποιήσουμε την πλατωνική ορολογία, όχι τελικά μέσα από τη διδαχή, αλλά μέσα από την πειθώ.⁴⁷ Ωστόσο, τέλος, και στις δύο περιπτώσεις η αντιστοιχία αυτού του βίου με την αλήθεια –καθώς και η προνομιακή πρόσβαση που έχουν σε αυτήν μόνοι ορισμένοι εκλεκτοί– θεωρείται εξ υποθέσεως δεδομένη.⁴⁸

Το παράδειγμα της χριστιανικής κατήχησης προτείνει ένα ιδιότυπο μοντέλο για την εκτίμηση της απόστασης που χωρίζει την «επωδή» του πλατωνικού νομοθέτη από την αλήθεια, μοντέλο το οποίο συμφωνεί με εκείνο που διατυπώσαμε κατά τη συζήτηση της «φιλοσοφικής ρητορικής» στο τρίτο κεφάλαιο. Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, ο Πλάτων

απαιτεί τόσο από τον ρήτορα του Φαίδρου όσο και από τον νομοθέτη των Νόμων όχι να ανακοινώνει αλλά να διαμεσολαβεί την αλήθεια, οδηγώντας τους πολίτες στο καλύτερο αποτέλεσμα. Το να προσφύγουμε, όπως κάνει ο Popper και όσοι τον ακολουθούν, σε αναχρονιστικά κριτήρια και να χαρακτηρίσουμε αυτή την «ψυχαγωγία» χειραγώγηση δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην μια λάθος εκτίμηση, ωστόσο ισοδυναμεί με παρανόηση του πλατωνικού πνεύματος. Γιατί προτεραιότητα του Πλάτωνα δεν είναι να κατασκευάσει πολίτες-φιλοσόφους αλλά μια πόλη που θα διοικείται σύμφωνα με τη φιλοσοφική αρχή.

Τα νομοθετικά προοίμια

Η ιατρική αναλογία: Γιατροί και νομοθέτες

*ὥσπερ ἡμῖν τὰ τῶν ἰατρῶν φάρμακα χρώμα-
σιν καὶ ὁσμαῖς πεποικιλμένα ἄλλα φαίνεται τὰ
αὐτὰ ὄντα, τῷ δέ γε ἰατρῷ ἅτε τὴν δύναμιν τῶν
φαρμάκων σκοπούμεν τὰ αὐτὰ φαίνεται,
καὶ οὐκ ἐκπλήττεται ὑπὸ τῶν προσόντων*

Κρατύλος 394A-B.

Το εκπαιδευτικό σύστημα των Νόμων επιτρέπει στον Πλάτωνα να εξασφαλίσει το κατάλληλο σώμα πολιτών για τη σωστή λειτουργία του συγκεκριμένου πολιτεύματος. Μέσα από την πειθώ, ο νομοθέτης-παιδαγωγός επιδιώκει να οδηγήσει τους πολίτες στο να εσωτερικεύσουν την αξία της δικαιοσύνης. Όπως είδαμε, αυτή η εσωτερίκευση δεν συντελείται πάντα μέσω του λόγου: οι κανόνες του παιχνιδιού, η τάξη του χορού, ο ρυθμός της μουσικής και η μυθοπλασία των ιστοριών που μαθαίνουν τα παιδιά οδηγούν στην ψυχική καλλιέργεια μέσα από λιγότερο έλλογες και περισσότερο αυτόματες ή υπόγειες διαδρομές. Ο πολίτης που διαπλάθεται με αυτόν τον τρόπο θα είναι αργότερα σε θέση να πείθεται, και όχι απλά να υπακούει, στο νόμο. Η πιο άμεση και ρητή εφαρμογή αυτής της αρχής αντιστοιχεί στην κύρια νομοθετική καινοτομία⁴⁹ του Πλάτωνα, στα προοίμια των νόμων.

Ο Αθηναίος ξεκινά τη σύνταξη του νομοθετικού κώδικα με ένα μεθοδολογικό σχόλιο, που αφορά τη λειτουργία της πειθούς στο νόμο –καθώς και τη σχέση της με τη βία. Για να εξηγήσει αυτή την αρχή, ο Αθηναίος επικαλείται μια πολύ πλούσια, όπως θα διαπιστώσουμε, αναλογία, που προϋποθέτει τη διάκριση του ιατρικού επαγγέλματος ανάμεσα σε δούλους και σε ελεύθερους γιατρούς. Η διάκριση αυτή του επιτρέπει να υποδείξει στον νομοθέτη τη μέθοδο που θα πρέπει να ακολουθηθεί. Έτσι, αυτό που χαρακτηρίζει τον ελεύθερο γιατρό, ο οποίος κατά κανόνα θεραπεύει ελεύθερους ασθενείς, σε αντιδιαστολή προς τον δούλο, ο οποίος αντιστοίχως θεραπεύει τους δούλους, είναι ότι μόνον ο πρώτος είναι σε θέση να γνωρίζει τη φύση της κάθε ασθένειας, να την εξηγεί στον ασθενή και έτσι να τον πείθει να ακολουθεί την απαιτούμενη θεραπευτική αγωγή.⁵⁰ Μια τέτοια σχέση, λέει ο Αθηναίος, μπορεί να διαμορφωθεί μόνο ανάμεσα σε έναν ελεύθερο γιατρό και σε έναν ελεύθερο ασθενή. Γιατί μόνο η πραγματική γνώση, που, σύμφωνα και με μαρτυρίες που εξετάσαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, αντιστοιχεί στη γνώση της φύσης και της αιτίας μπορεί να επιτρέψει στον γιατρό να εξηγήσει πειστικά στον ασθενή και στο περιβάλλον του την πορεία και τη φύση της πάθησης –και, καθώς μπορούμε να συναγάγουμε, αντιστρόφως, μέσα από τη σωστή εκπαίδευση που αρμόζει στον πολίτη, μόνο ο ελεύθερος ασθενής είναι σε θέση να δεχτεί αυτού του είδους την εξήγηση. Σύμφωνα με τη μαρτυρία των *Νόμων*,

ο ελεύθερος γιατρός θεραπεύει ως επί το πλείστον τις αρρώστιες των ελεύθερων ανθρώπων, τους παρακολουθεί και, εξετάζοντας την πάθηση απ' αρχής και κατά φύσιν και κοινοποιώντας στον ασθενή και στους φίλους του τα συμπεράσματά του, μαθαίνει (διδάσκει) κάτι στον εαυτό του και όσο μπορεί και στον ίδιο τον ασθενή –χωρίς να τον διατάσσει τίποτε αν προηγουμένως δεν τον έχει καταπραΰνει⁵¹ με την πειθώ (720D).

Απεναντίας, ο δούλος γιατρός, που θεραπεύει τους δούλους, περιορίζεται σε εμπειρικές γνώσεις:

περιφερόμενος ως επί το πλείστον στις πόλεις και περιμένοντας στα ιατρεία, χωρίς ποτέ να δίνει ούτε να δέχεται κουβέντα για την ασθένεια του δούλου, παρά διατάζοντάς τον, υπεροπτικά σαν τύραννος, να κάνει εκείνα που από την εμπειρία του κρίνει σωστά, σαν να ήταν τέλειος γνώστης της δουλειάς του, σηκώνεται με αγέρωχο τρόπο και φεύγει για να πάει σε άλλο δούλο ασθενή (720C).

Πίσω από την καρικατούρα του δούλου γιατρού που προτείνει ο Αθηναίος ως παράδειγμα προς αποφυγήν, με αρκετή ευκολία μπορεί κανείς να διακρίνει στοιχεία που προσάπτει ο ίδιος ο Πλάτων στους αντιπάλους του στο χώρο της ρητορικής. Έτσι, το χωρίο που μόλις παραθέσαμε μοιάζει να επαναλαμβάνει την ένσταση που προβάλλει ο Σωκράτης στον Θεαίτητο απέναντι στους επαγγελματίες της ρητορικής τέχνης που δρουν πάντα υπό την πίεση του χρόνου (κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥέον): δούλοι που υπερασπίζονται δούλους (οἱ δὲ λόγοι αἰεὶ περὶ ὁμοδούλου).⁵² Ο Θεαίτητος αντιδιαστέλλει αυτούς τους ρήτορες στους αληθινούς, ελεύθερους φιλοσόφους. Αυτή η σχεδόν σχολαστική εμμονή στο θέμα του χρονικού περιορισμού μοιάζει να κρύβει, πέρα από το αίτημα της άνεσης χρόνου που χαρακτήριζε τους ελεύθερους πολίτες, μια ουσιαστικότερη διαμάχη για την εκτενή διάρκεια φοίτησης που απαιτούσε ο Πλάτων από τους μαθητές του στην Ακαδημία. Πράγματι, η βαθύτερη γνώση της φύσης, που ζητούσε ο Σωκράτης του Φαίδρου από την αναμορφωμένη ρητορική δεν μπορούσε παρά να προϋποθέτει τη μακρά μαθητεία στα θεωρητικά μαθήματα. Η αντίθετη μέθοδος, όπως είχαμε επισημάνει, βασιζόταν στη δουλική αποστήθιση των γραπτών εγχειριδίων της ρητορικής –που, με τη σειρά τους, παρομοιάζονταν προς τη νεκρή γνώση των εγχειριδίων της ιατρικής.

Ως εδώ το χωρίο των Νόμων που μόλις παραθέσαμε μοιάζει να εναρμονίζεται με τη χρήση της ιατρικής αναλογίας στον Φαίδρο. Θα πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε και μια ενδιαφέρουσα διαφορά. Είδαμε ότι στον Φαίδρο η ένσταση του Σωκράτη σε αυτού του είδους την εμπειρική ιατρική επικεντρωνόταν σε αυτό που ο καθένας μας θα αναγνώριζε ως ουσιαστική ανεπάρκεια της τέχνης, και που αφορά την ικανότητα του γιατρού να θεραπεύει το σώμα του ασθενή. Η φαρμακευ-

τική αγωγή παραλληλίζεται προς το λόγο, και η ανεπάρκεια της εμπειρικής ιατρικής χρησιμοποιείται από τον Σωκράτη του Φαίδρου για να καταδείξει την ανεπάρκεια της εμπειρικής ρητορικής. Στους *Νόμους* παρατηρεί κανείς μια «σύμφυση» της αναλογίας του Φαίδρου: ο δούλος γιατρός κατηγορείται όχι για κακή χρήση της φαρμακευτικής (ή της όποιας ιατρικής) αγωγής αλλά για μη χρήση του λόγου· ο δούλος γιατρός δεν είναι δηλαδή κακός ως γιατρός, αλλά ως *ρήτορας*. Από αυτή την άποψη, το μοντέλο της ιατρικής που βρίσκεται πίσω από την αναλογία των *Νόμων* διαφέρει από τα μοντέλα που προϋποθέτει ο Φαίδρος καθώς οραματίζεται με αρκετά πιο συγκεκριμένο τρόπο την πραγματική συνεργασία της ιατρικής με τη ρητορική.⁵³

Αυτού του είδους η συνεργασία γίνεται προφανέστερη μέσα από το παράδειγμα της μεθόδου που, σύμφωνα και πάλι με τους *Νόμους*, ακολουθεί ο ελεύθερος γιατρός. Το μοντέλο δεν ήταν καθόλου άγνωστο στους συγχρόνους του Πλάτωνα. Η επιβίωση στους κόλπους της ιατρικής στοιχείων που προέρχονταν από το πεδίο της μαγείας, όπως οι επωδές αλλά και η πιο «επιστημονική» έννοια της πρόγνωσης,⁵⁴ επιβεβαιώνει, έστω κατά μια γενική έννοια, τη σπουδαιότητα της συνδρομής του λόγου στη θεραπεία ακόμη και των καθαρά σωματικών παθήσεων.⁵⁵ Θα ήταν βέβαια υπερβολικό να πούμε πως η παρουσία του λόγου στην περίπτωση της ιπποκρατικής πρόγνωσης είναι ίδια με την παρουσία του στην περίπτωση της επωδής: παρά τη συγγενεία της με την προφητεία, η πρόγνωση ταυτοχρόνως ικανοποιούσε τις απαιτήσεις μιας «επιστημονικής» εξήγησης που προσέφερε ο γιατρός στον ασθενή και το περιβάλλον του. Αυτή είναι προφανώς η εικόνα που έχει στο νου του ο Αθηναίος όταν μιλάει για διδασκαλία τού μεν προς τους δε (καθ' ὅσον οἶός τέ ἐστιν, διδάσκει τὸν ἀσθενοῦντα αὐτόν) –γεγονός που επιβεβαιώνεται και πιο κάτω, όταν ο Αθηναίος περιγράφει την αντίδραση που θα είχε ένας «εμπειρικός» γιατρός σε αυτού του είδους τη θεραπεία:

...αν κάποτε ένα πρακτικός γιατρός που ασχέι χωρίς επιστημονική γνώση την ιατρική συναντήσει έναν ελεύθερο γιατρό που δίνει εξηγήσεις σε ελεύθερο ασθενή και δει ότι συζητά μαζί του και χρησιμοποιεί σχεδόν μια ολόκληρη φιλοσοφία στις

οδηγίες του, και ότι αρχίζει να αναπτύσσει από την αρχή το ιστορικό της ασθένειας, αναφερόμενος σε όλη τη φυσιολογία του σώματος, γρήγορα θα αρχίσει να γελάει και δεν θα πει τίποτε άλλο παρά αυτά που έχουν πρόχειρα στο στόμα τους οι περισσότεροι από αυτούς που λέγονται γιατροί: «Ανόητε άνθρωπε, εσύ δεν γιατρεύεις τον άρρωστο, αλλά σχεδόν τον διδάσκεις, λες κι έχει ανάγκη να γίνει γιατρός και όχι να ξαναβρεί την υγεία του» (Νόμοι 857C-E1).

Η παραπάνω περικοπή υπογραμμίζει τη δυσκολία του εγχειρήματος που προτείνει ο Αθηναίος –δυσκολία την οποία επιχειρεί να ξεπεράσει απαντώντας πως η συζήτηση των Νόμων δεν αποβλέπει στη νομοθεσία αλλά στην εκπαίδευση των πολιτών.⁵⁶ Κάτι τέτοιο μπορεί να είναι εφικτό υπό ιδανικές συνθήκες –όταν ο πολίτης τον οποίο θεραπεύει ο ελεύθερος γιατρός είναι πραγματικά ελεύθερος, έτοιμος να παρακολουθήσει τη σχεδόν φιλοσοφική διδασχή, η οποία, σύμφωνα τουλάχιστον με τις διακηρύξεις του Αθηναίου, αποτελεί μέρος ενός τέτοιου συστήματος. Αλλά αυτού του είδους η ετοιμότητα δεν χαρακτηρίζει όλους τους πολίτες· έτσι, για να μείνουμε στην ιατρική αναλογία, ο ελεύθερος γιατρός συχνά θα κληθεί να θεραπεύσει ασθενείς που δεν μπορούν να παρακολουθήσουν τη διδασχή του, ή ακόμη και δούλους.⁵⁷ Και αυτός είναι προφανώς ο λόγος για τον οποίο ο Αθηναίος αναγνωρίζει πως ο ελεύθερος γιατρός εξασφαλίζει τη συνεργασία του ασθενή όχι μόνο μέσα από τη διδασχή –εξηγώντας, δηλαδή, με κάθε λεπτομέρεια και χωρίς καθόλου ωραιοποίηση την εξέλιξη και την έκβαση της ασθένειας– αλλά και μέσα από την πειθώ –διαλέγοντας, δηλαδή, τους λόγους ή ίσως και οποιαδήποτε μέσα θα οδηγούσαν τον ασθενή μιας ορισμένης ψυχικής προδιάθεσης να υποδεχτεί την απαιτούμενη αγωγή με καρτερία.⁵⁸ Η προσφυγή στα μέσα της πειθούς μπορεί να είναι –και συχνά πράγματι αποδεικνύεται– πιο αποτελεσματική από την παρουσίαση της «ωμής» αλήθειας· ωστόσο δεν αποτελεί πανάκεια στο ζήτημα της απόλυτης συναίνεσης του υποκειμένου. Τα παραδείγματα ασθενών οι οποίοι, αν και γνωρίζουν την αλήθεια, είτε αρνούνται να ακολουθήσουν μια επώδυνη αγωγή είτε ακολουθούν «πειθαναγκαστικά» την επώδυνη αγωγή –επειδή αυτό προστάζει η ιατρική αυθε-

ντία— προτιμώντας «να μην ξέρουν τι έχουν» μας προσφέρουν μιὰ αίσθηση του εύρους που μπορεί να έχει το φάσμα των ανθρώπινων αντιδράσεων. Για αυτό ίσως και ο Αθηναίος δεν προτείνει στον νομοθέτη να ακολουθήσει αποκλειστικά το παράδειγμα του ελεύθερου γιατρού ούτε βέβαια και να περιοριστεί στο τυραννικό παράδειγμα του δούλου, αλλά μάλλον να διαμορφώσει μια μέθοδο που να συνδυάζει τις δύο προσεγγίσεις (720E: *πολύ που διαφέρουν...τὸ διπλῇ*), συγκεραίνοντας την πειθὴ με τη βία.

Μεταφέροντας, λοιπόν, την ιατρική μέθοδο στο επίπεδο της πολιτικής διακυβέρνησης, ο Αθηναίος συνιστά στον νομοθέτη τη χρήση *προοιμίων*, δηλαδή εισαγωγικών κομματιών που θα προετοιμάζουν τον πολίτη για την ευκολότερη αποδοχή του κυρίως νόμου. Η σύνθεση προοιμίου και νόμου αντανακλά τη συνεργασία της πειθούς με τη βία,⁵⁹ η αναγκαιότητα της οποίας εξαρτάται, όπως θα δούμε, από τη διάθεση ή την ικανότητα του πολίτη να συγκατατίθεται με τη θέλησή του.

Η ιατρική αναλογία: Ασθενείς και πολίτες

Η σχέση ανάμεσα στην πειθὴ και την υπακοή, όπως την παρακολουθήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι ενδεικτική του φάσματος των διαφορετικών αντιδράσεων με τις οποίες αντιμετωπίζονται τα μέσα της πειθούς από διαφορετικά υποκείμενα. Αυτή η ποικιλία των αντιδράσεων, που υπεισέρχεται στη λειτουργία των νομοθετικών προοιμίων αντανακλάται στην εναλλαγή της ιατρικής με τη μουσική αναλογία. Έχοντας, λοιπόν, υποδείξει στον νομοθέτη να συνδυάσει τις μεθόδους του ελεύθερου και του δούλου γιατρού κι έχοντας προτείνει μια συγκεκριμένη εφαρμογή προοιμίου στη νομοθεσία για το γάμο, ο Αθηναίος αντικαθιστά, τουλάχιστον προς στιγμήν, την ιατρική με μια μουσική αναλογία, αξιοποιώντας τις μουσικές συνδηλώσεις που πρέπει να αναγνώριζε ο αρχαίος Έλληνας στις λέξεις *νόμος* και *προοίμιο*. Η μουσική αναλογία αποτελεί μέρος μιας γενικότερης παράτηρησης, κατά την οποία κάθε λόγος ή κάθε τι που περιλαμβάνει φωνή μπορεί να εισαχθεί μέσα από προοίμια, μέσα από έντεχνες δηλαδή συνθέσεις που προσανατολίζουν το ακροατήριο να υποδεχτεί ένα ορισμένο νόημα (*Νό-*

μοι 722D). Υπογραμμίζοντας μάλιστα τη διπλή σημασία της λέξης νόμος, ο Αθηναίος κατηγορεί τους προδρόμους του γιατί θεώρησαν ότι η πρόταξη προοιμίων ήταν φυσιολογική (φύσει) μόνο στην περίπτωση της μουσικής. Διαφοροποιώντας, λοιπόν, τη δική του συμβολή υποστηρίζει πως η διαδοχή προοιμίου-νόμου είναι φυσιολογική και στην περίπτωση της νομοθεσίας. Αντί όμως να αναπτύξει το μουσικό ή και ρητορικό⁶⁰ παράδειγμα, ο Αθηναίος επιστρέφει στην ιατρική αναλογία.

Η εναλλαγή ανάμεσα στη μουσική και την ιατρική αναλογία επιτρέπει στον Πλάτωνα να θεματοποιήσει τη διαφορετική σχέση που συνδέει το προοίμιο με το «κυρίως θέμα» στην κάθε περίπτωση.⁶¹ ενώ, δηλαδή, στην πρώτη περίπτωση η μουσική αποτελεί ουσιαστικό κοινό μέρος τόσο του προοιμίου όσο και του κυρίως άσματος, στη δεύτερη περίπτωση η ιατρική τέχνη, τουλάχιστον με τη στενή, αυστηρά τεχνική της σημασία,⁶² απουσιάζει από το μέρος της εισαγωγής. Με άλλα λόγια, το μουσικό προοίμιο μοιάζει να εντάσσεται στην κυρίως σύνθεσή κατά τρόπο πολύ πιο αρμονικό από εκείνον με τον οποίο εντάσσεται στην κυρίως θεραπεία η προπαιδευτική συζήτηση του γιατρού με τον ασθενή του. Η διάσταση μεταξύ της μουσικής και της ιατρικής αναλογίας αντανακλά έτσι μια διάσταση εγγενή στην ίδια τη νομοθεσία, κάνοντας τη λειτουργία του νομοθέτη να μοιάζει άλλοτε με το έργο του γιατρού και άλλοτε με το έργο του μουσικού: κάθε φορά που ο πολίτης στον οποίο απευθύνεται ο νομοθέτης είναι σε θέση να αντιμετωπίσει τον κυρίως νόμο ως φυσική συνέχεια και συνέπεια του προοιμίου του, νομοθέτης και πολίτης μοιάζουν με τον μουσικό και το ακροατήριό του. Στην περίπτωση της μουσικής, δεν υπάρχει καμία ασυνέχεια που να χωρίζει το προοίμιο από την κυρίως σύνθεση, και το ακροατήριο δέχεται τη μετάβαση σαν κάτι το τελείως φυσιολογικό. Κατά παρόμοιο τρόπο, ο πολίτης που μπορεί να «διαβάσει» τον πραγματικό νόμο ως φυσική συνέχεια και συνέπεια ενός προοιμίου, το οποίο επεξεργάζεται και αναλύει λογικά το γράμμα του νόμου, θα δεχτεί τη μετάβαση και επομένως την τήρηση του νόμου χωρίς καμία μεσολάβηση βίας ή «πειθαναγκασμού».

Η αντικειμενική επιτυχία των προοιμίων μοιάζει εξασφαλισμένη τόσο στην περίπτωση του φιλόμουσου πολίτη όσο και σε εκείνην του

απαίδευτου αλλά «καλοπροαίρετου» ή καλύτερα «πειθήνιου» πολίτη –ο οποίος αναλογεί στον υπάκουο ή συνεργάσιμο ασθενή. Βεβαίως, η πρόταση αυτή αληθεύει μόνον εφόσον θεωρήσουμε ότι η προτεραιότητα του νομοθέτη συνίσταται κυρίως στην αποτελεσματικότητα των προοιμίων, και όχι τόσο στην εξασφάλιση της «συνειδητής» και ορθολογικά αιτιολογημένης συγκατάθεσης των πολιτών. Αυτό που ενδιαφέρει τον νομοθέτη είναι το πώς θα εξασφαλιστεί η «εὐμένεια» των πολιτών, έτσι ώστε να μάθουν με μεγαλύτερη ευκολία (εὐμαθέστερον) τη διάταξη που προβλέπει ο νόμος.⁶³ Οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους συντελείται αυτό το αποτέλεσμα στις διαφορετικές ψυχοσυνθέσεις των πολιτών (που περιγράφονται μέσα από τη διπλή αναλογία) συνιστούν μια ενδιαφέρουσα και χρήσιμη τυπολογία – την οποία οφείλει να λάβει υπόψη του ο νομοθέτης κατά τον προσδιορισμό του περιεχομένου των προοιμίων. Διακρίνοντας τον πληθυσμό της πόλης με βάση την ψυχολογική αντίδραση των πολιτών στη νομοθετική πειθώ, μπορούμε να προτείνουμε τις εξής κατηγορίες:

α. πολίτες που υποδέχονται το νόμο με τον τρόπο που ένα φιλόμουσο κοινό θα αντιμετώπιζε το κυρίως άσμα ύστερα από την εισαγωγή του μουσικού προοιμίου, επειδή δηλαδή πείθονται (ή διδάσκονται)⁶⁴ χάρη στο νομοθετικό προοίμιο. Πρόκειται για τους ανθρώπους που χωρίς ποτέ να παρασύρονται από τα πάθη τους αντλούν ικανοποίηση εκτελώντας το νόμο. Σε αυτή την περίπτωση δεν θα ήταν υπερβολικό να πούμε ότι η εκφορά του ίδιου του νόμου παύει να είναι αναγκαία: η ουσία του νόμου χάνει τη σημασία της, καθώς η εκτέλεσή του αποτελεί συνέπεια της αποδοχής του προοιμίου.⁶⁵ Παράδειγμα τέτοιου πολίτη μπορεί να είναι είτε ο φιλόσοφος είτε ο πολίτης που έχει διαπαιδαγωγηθεί με τις κατάλληλες «επωδές» σε μια ευνομούμενη πολιτεία.

β. πολίτες που αντιμετωπίζουν το νόμο όπως ένας γιατρός θα αντιμετώπιζε την εκτέλεση μιας επώδυνης αγωγής στο ίδιο του το σώμα –ή όπως ο μαθητής-ασθενής ενός ελεύθερου γιατρού θα ακολουθούσε την αγωγή ως απόρροια της σχεδόν επιστημονικής εξήγησης που θα του είχε δοθεί. Αυτή η ανάλυση αντιστοιχεί στην πιο σύνθετη σχέση των αντιμαχόμενων μερών της ψυχής. Κατ' αυτή την ιδιότυπη έννοια, ο πολίτης ή ο ασθενής λειτουργεί αυτόνομα: αναγνωρίζει την επι-

είναι και ευχάριστο. Σε αντίθεση λοιπόν με τον ρήτορα που θα έδινε απόλυτη προτεραιότητα στο ευχάριστο, ο νομοθέτης των *Νόμων* αναγνωρίζει την αναγκαιότητα της συμπλοκής των μέσων της πειθούς με εκείνα της βίας, καθώς λαμβάνει υπόψη του το ενδεχόμενο ότι, για διάφορους λόγους, οι πολίτες δεν είναι σε θέση να πειστούν με τη θέλησή τους να υπακούουν το νόμο. Αυτό το ενδεχόμενο στο πλατωνικό σύστημα αντιμετωπίζεται μέσα από τον ποινικό κώδικα. Ο τρόπος με τον οποίο ο Πλάτων δικαιολογεί την αναγκαιότητα ενός τέτοιου κώδικα είναι το θέμα που θα εξετάσουμε στο επόμενο και τελευταίο κεφάλαιο.

Σημειώσεις

¹Για τις σχετικές μαρτυρίες βλ. Morrow 1965, 148-54· πβ. τη συνοπτική εξήγηση του Morrow 1941, 50-51. Παρόμοιο συμπέρασμα συνάγεται και από την κριτική του γραπτού νόμου στον *Πολιτικό* (295D κ.ε.), όπου το ανάλογο πολίτευμα προτείνεται σαφώς ως δεύτερος πλους, τον οποίο αναγκάζεται να ακολουθήσει κανείς λόγω της έλλειψης ενός πραγματικού πολιτικού.

²Στην *Πολιτεία* ο Σωκράτης χρησιμοποιεί την έκφραση «έν οὐρανῷ παράδειγμα» (592B2)· στους *Νόμους* ο Αθηναίος Ξένος μιλάει για το ιδεώδες υπόδειγμα που θα χρησιμοποιήσει ο νομοθέτης για να κατασκευάσει το πολίτευμα, και παρομοιάζει αυτή την κατασκευή με κέρινο ομοίωμα (746A)· πβ. 800B6-7, όπου οι νόμοι που προτείνονται χαρακτηρίζονται *ἐκμαγεῖα*· 702D· 736B.

³Πβ. Morrow 1954, 20· Laks 1990.

⁴704A κ.ε.· πβ. Morrow 1993, 95, που ταυτίζει την ευρύτερη περιοχή που περιγράφουν οι *Νόμοι* με τη σημερινή κοιλάδα της Μεσσαράς.

⁵Παραπομπή στον Αλκμάνα, απ. 110 Calame. Για τις αρνητικές συνέπειες της επαφής με τη θάλασσα σύμφωνα με τον Πλάτωνα, βλ. Morrow 1993, 97· Momigliano 1944· Vidal-Naquet 1983α.

⁶Χαρακτηριστικό για τη σημασία που αποδίδει ο Πλάτων στον γεωγραφικό παράγοντα είναι και το 747D-E· μπορεί κανείς να συγκρίνει το ενδιαφέρον αυτό με τα ιατρικά δόγματα του *Περί αέρων, υδάτων, τόπων* για τη σχέση του περιβάλλοντος με τον ανθρώπινο χαρακτήρα, (βλ. πιο πάνω, κεφ. 2, σημ. 54), καθώς και με τη γενικότερη τάση κατασκευής και καταγραφής διαφόρων πολιτευμάτων που χαρακτηρίζει την Ακαδημία (βλ. Morrow 1954, 8-9· 1993, 8, με παραπομπή στο Schuhl 1946) και ακόμη περισσότερο το Λύκειο (βλ. γενικά von Fritz και Kamp 1950). Για το θεωρητικό υπόβαθρο αυτής της τάσης βλ. Αριστοτέλης, *Προτρεπτικός* απ. 13 Ross.

⁷Δεν είναι τυχαίο ότι οι δύο συνομιλητές του Αθηναίου Ξένου στους *Νόμους* προέρχονται από την Σπάρτη και την Κρήτη αντιστοίχως –πολιτείες ξα-

κουστές για την ευνομία τους (για παραπομπές σε αρχαίες μαρτυρίες βλ. Morrow 1954, 22 σημ. 16). Από αυτή την άποψη, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η κατανομή των ρόλων στους *Νόμους* εκφράζει μια ενδιαφέρουσα αντινομία: ο Μέγιστος και ο Κλεινίας, που προέρχονται από τα ευνομούμενα αλλά συντηρητικά και άκαμπτα σε κάθε νεωτερισμό καθεστώτα της Σπάρτης και της Κρήτης, δέχονται τη διδασκαλία ενός Αθηναίου, που, σαν ένας άλλος Δημιουργός, ανταποκρίνεται στην πρόκληση να εφαρμόσει τη θεωρητική του γνώση σε μια δεδομένη πραγματικότητα.

⁸702B κ.ε. Επισημαίνοντας την αναλογία προς τη δραστηριότητα του Δημιουργού που επιλέγει τα υλικά του κόσμου, ο Morrow 1954, 11, παρατηρεί: «Αυτά τα φυσικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά επιλέγονται εσκεμμένα από τον Πλάτωνα, όπως από έναν καλό τεχνίτη, από τις φυσικές τοποθεσίες και τους πολιτισμικούς τύπους που προσέφερε η Ελλάδα της εποχής του». Στο ίδιο άρθρο, 11-12, ο Morrow επισημαίνει ως αντίσταση ή μειονέκτημα του υλικού της Μαγνησίας την αδυναμία των Δωριέων να προσλάβουν την ανώτερη γνώση των μαθηματικών και της φιλοσοφίας

⁹Μπορεί κανείς να διακρίνει στους *Νόμους* μια αυτοβιογραφική διάσταση, που αφορά την ανησυχία του ίδιου του Πλάτωνα για την κατάσταση που θα αφήσει πίσω του καθώς το τέλος της ζωής του πλησιάζει· βλ. 769B-C· 772B-C· αλλά και τα τελευταία λόγια του Μεγίστου, με τα οποία ορίζει ως συνθήκη για την πραγματοποίηση της πόλης την ενεργό συμμετοχή του Αθηναίου (969C).

¹⁰Αξίζει να σημειωθεί ότι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Πλάτων, «*ἀγωγή*», είναι ο όρος με τον οποίο οι Σπαρτιάτες θα αναφέρονταν αργότερα στο δικό τους εκπαιδευτικό σύστημα (για τη σχέση μεταξύ των δύο βλ. Morrow 1993, 301-02, σ. 14).

¹¹*Νόμοι* 643E: *τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδεῖαν, ποιούσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλεον, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης.*

¹²στο ίδιο, 644D7-645A. Η αναλογία μετριάζεται, ωστόσο, από το γεγονός ότι η εικόνα των *Νόμων* περιλαμβάνει πάνω από τρεις χορδές, ενώ δεν υπάρχει καμία αναφορά στον άργυρο (οι υπόλοιπες χορδές προέρχονται από «παντοδαπά είδη»).

¹³Πβ., στο ίδιο, 672C1-2: *πάν ζῶον, ὅσον αὐτῷ προσήκει νοῦν ἔχειν τελεωθέντι, τοῦτον καὶ τοσοῦτον οὐδὲν ἔχον ποτὲ φύεται.* Το ότι η σωστή ανάπτυξη του νου υπάρχει στον άνθρωπο μόνον ως δυνατότητα φαίνεται στο

766A: ἄνθρωπος δέ, ὥς φαμεν, ἡμερον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχόν καὶ φύσεως εὐτυχοῦς, θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῇ (Ο Morrow 1993, 301, απομονώνει τις μεταφορές της διάπλασης και της καθοδήγησης).

¹⁴Αυτού του είδους η ανάγνωση μας επιτρέπει να διακρίνουμε ένα συνδυαστικό νήμα ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη: η αντιμετώπιση του ανθρώπου ως φυσικού είδους που ενέχει τις δυνατότητες διάπλασής του σε ενάρετο πολίτη μοιάζει να προσοικονομεί τον περίφημο ορισμό των *Πολιτικών* (1253a), κατά τον οποίο ο άνθρωπος είναι ζῶον πολιτικόν.

¹⁵Το αρχαίο ελληνικό «φθέγγοιτο» διατηρεί την αμφισημία ανάμεσα στο μιλάω και το φωνάζω· αλλά στο πλαίσιο του συγκεκριμένου χωρίου η πρώτη απόδοση, «να μιλάει», που υιοθετεί ο Μοσκόβης, είναι τουλάχιστον παραπλανητική: αυτό που έχουν κοινό οι άνθρωποι με τα υπόλοιπα ζώα δεν είναι βέβαια η ομιλία, αλλά η φωνή.

¹⁶Πβ. *Νόμοι* 673C-D.

¹⁷Η θεωρητική θεμελίωση αυτής της απόστασης δίνεται στον *Πολιτικό* 300C-301E, όπου οι νόμοι ορίζονται ως ἔχνη τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας, μιμήματα της αληθούς αρχής –εφόσον βέβαια συντάσσονται από τους εἰδότας.

¹⁸Στο 522E η γνώση της αριθμητικής θεωρείται απαιτούμενη για κάθε άνθρωπο· αλλά αυτό το «δημοκρατικό» σχόλιο δεν είναι παρά μέρος της εισαγωγής στην εκπαίδευση των φιλοσόφων-βασιλέων.

¹⁹*Νόμοι* 820E κ.ε. Το πρόγραμμα των *Νόμων* για την αναγωγή της πλανητικής κίνησης σε ομαλή κυκλική αποκλίνει αρκετά από εκείνο της *Πολιτείας* που ὀρίζε ως προϋπόθεση την απομάκρυνση της σκέψης από την πραγματικότητα του ουρανού. Στη θέση της αντιπάθειας που εκφράζει ο Σωκράτης της *Πολιτείας* για κάθε μορφής εφαρμογή της αστρονομίας βρίσκουμε στους *Νόμους* την προβολή της χρησιμότητας αυτής της επιστήμης για τον καθορισμό των μηνιαίων και ετήσιων θρησκευτικών εορτών (809C-D). Για την εξέλιξη της πλατωνικής αστρονομίας βλ., γενικά, Dicks 1985, κεφ. 5.

²⁰Το κείμενο δεν δίνει ενδείξεις για την ηλικία της εκπαίδευσης· πβ. Morrow 1993, 344.

²¹Για την ερμηνεία του χωρίου βλ. Morrow 1993, 345 σημ. 170.

²²*Νόμοι* 819D κ.ε.: βλ. και Morrow 1993, 345-47.

²³Για τον Πλάτωνα των *Νόμων*, ὁ καλῶς...πεπαιδευμένος ἄδειν τε καὶ

ὀρχεῖσθαι δυνατός ἂν εἴη καλῶς, ενώ ο ἀπαίδευτος ἀχόρευτος (654A9-B). Πβ. Morrow 1993, 302 κ.ε.

²⁴Πολιτεία 424C.

²⁵Βλ. Νόμοι, 799E· πβ. Morrow 1993, 311, σημ. 48· για τη μουσική σημασία του ὅρου βλ. ακόμη Μιχαηλίδης 1982, λήμα νόμος· πβ. West 1992, 215-17.

²⁶Νόμοι 690C: σχεδὸν οὐκ ἂν παρὰ φύσιν ἔγωγε φαίην γίγνεσθαι, κατὰ φύσιν δέ, τὴν τοῦ νόμου ἐκόντων ἀρχὴν ἄλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν. Το χωρίο παρ-
ρουσιάζει ενδιαφέρον και ως προς την πρόθεση του Πλάτωνα να ἀρει τη χα-
ρακτηριστική για τη σκέψη της εποχής του αντίθεση νόμου-φύσης.

²⁷Βλ. Γοργίας 503D5-505B12 με τα σχόλια του Dodds 1959, 327-28.

²⁸Βεβαίως η ἡδονή από μόνη της εξακολουθεί να θεωρείται ακατάλληλος σύμβουλος. Πβ. Νόμοι 684C –που μπορεί να διαβαστεί ως συνέχεια ενός γνω-
στού θέματος του Γοργία: Καὶ μὴν τοῦτό γε οἱ πολλοὶ προστάττουσιν τοῖς
νομοθέταις, ὅπως τοιούτοις θήσουσιν τοὺς νόμους οὓς ἐκόντες οἱ δῆμοι καὶ
τὰ πλήθη δέξονται, καθάπερ ἂν εἴ τις γυμνασταῖς ἢ ἰατροῖς προστάττοι
μεθ' ἡδονῆς θεραπεύειν τε καὶ ἰᾶσθαι τὰ θεραπευόμενα σώματα...Τὸ δέ γ'
ἐστὶν ἀγαπητὸν πολλάκις εἰ καὶ τις μετὰ λύπης μὴ μεγάλης δύναιτο εὐεκτι-
κά τε καὶ ὑγιῆ σώματα ἀπεργάζεσθαι.

²⁹Βλ., στο ίδιο, 653B: Παιδεῖαν δὴ λέγω τὴν παραγιγνομένην πρῶτον παισὶν
ἀρετὴν· ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγί-
γνωνται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφω-
νήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἔθων, αὕτη 'σθ' ἡ συμ-
φωνία σύμπασα μὲν ἀρετή, τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον
αὐτῆς ὀρθῶς ὥστε μισεῖν μὲν ἃ χρὴ μισεῖν εὐθύς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, στέρ-
γειν δὲ ἃ χρὴ στέργειν, τοῦτ' αὐτὸ ἀποτεμὼν τῷ λόγῳ καὶ παιδεῖαν προ-
σαγορεύων, κατὰ γε τὴν ἐμὴν ὀρθῶς ἂν προσαγορεύοις.

³⁰Βλ. Νόμοι 659D-E, 666C, 671A, 773D, 812C, 837E, 887D, 903B, 944B. Πβ.
Lain-Entralgo 1970, 118 κ.ε.· Morrow 1993, 310, εναντίον του Boyancé
1937, 155 κ.ε. –ο οποίος θεωρεί την παρουσία αυτή ενδεικτική της επίδρα-
σης που είχαν στον Πλάτωνα ορφικές ή πυθαγόρειες πρακτικές. Βλ. επίσης
Morrow 1953, 238· διαφορετικά ο Bobonich 1991, 374 και σημ. 35· πβ. Dodds
1978, 135-235, με βιβλιογραφικές παραπομπές· πιο πρόσφατα, ο Gellrich
1994, διατυπώνει μια πιο μετριασμένη άποψη, λαμβάνοντας υπόψη τη σχε-
τική διαμάχη. Στο αντίπαλο στρατόπεδο συντάσσονται όσοι θεωρούν την

αναφορά στην επωδή μεταφορικό σχήμα (υπαινιγμό για την ίδια τη φιλοσοφία)· βλ. de Romilly 1975· Lain-Entralgo 1970.

³¹Η παρουσίαση που επιχειρούμε εδώ δεν φιλοδοξεί να είναι εξαντλητική. Για πληρέστερο σχολιασμό των σχετικών μαρτυριών στον Πλάτωνα βλ. Lain-Entralgo 1970, κεφ. 3.

³²Η αναφορά πρέπει να κατανοηθεί στο πλαίσιο της αξιοποίησής των επωδών από τη μαία της εποχής για την κυριολεκτική ανακούφιση των πόνων του τοκετού (βλ. Θεαίτητος 149C-D).

³³EE § 10. Για ανάλογους προδρόμους (κυρίως για την περίπτωση του Αντιφώντα) βλ. Lain-Entralgo 1970, κεφ. 2.

³⁴Φαίδων 77E-78A: ...ἀλλ' ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται. τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπειθῆναι μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια – Ἀλλὰ χροῖ, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπάδειν αὐτῷ ἐκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπάσῃτε. – Πόθεν οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τῶν τοιούτων ἀγαθῶν ἔπωδὸν ληψόμεθα, ἐπειδὴ σύ, ἔφη, ἡμᾶς ἀπολείπεις; – Πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς, ἔφη, ὦ Κέβης, ἐν ᾗ ἐνεῖσι που ἀγαθοὶ ἄνδρες, πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι ζητοῦντας τοιοῦτον ἔπωδόν, μήτε χρημάτων φειδομένους μήτε πόνων, ὥς οὐκ ἔστιν εἰς ὅτι ἂν εὐκαιρότερον ἀναλίσκοιτε χρήματα.

³⁵Για τις μαγικές συνδηλώσεις του όρου «ψυχαγωγία» βλ. de Romilly 1975, 16.

³⁶Στην πιο «αθώα» ανάγνωση και τα κορυβαντικά μυστήρια χρησιμοποιούνται ως μεταφορές για τη δράση της φιλοσοφίας· βλ. Κρίτων 54D· Συμπόσιο 215E· πβ. Derrida 1990, 160-61. Για τις κορυβαντικές τελετουργίες στους Νόμους αλλά και σε άλλα πλατωνικά έργα βλ. Linforth 1946· πβ. την ερμηνεία του Gellrich 1994· για τους καθαρμούς γενικά, Parker 1983· για την πλατωνική οικειοποίηση της καθάρσεως, Lain-Entralgo 1970, 127 κ.ε. με παραπομπές στη βιβλιογραφία· και, πιο πρόσφατα, Belfiore 1986.

³⁷Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της ανατροφής των βρεφών που συνιστά στις τροφούς ο Αθηναίος των Νόμων 790C-791B. (Το χωρίο σχολιάζεται από τον Linforth 1946, 129-34· πβ. Gellrich 1994, 283). Σύμφωνα με αυτή τη συμβουλή, το ιδεώδες για τα βρέφη θα ήταν να λικνίζονται συνεχώς σαν να βρίσκονταν μέσα σε πλοίο: μια οικεία ακόμη και στις μέρες μας αρχή, με ρίζες, καθώς φαίνεται, στα πανάρχαια χρόνια. Η θεμελίωση αυτής της αρχής δίνεται από τον Αθηναίο των Νόμων με όρους «ομοιοπαθητικής θεραπείας»: η «ανησυχία» που χαρακτηρίζει το βρέφος από την ίδια του τη

φύση θεραπεύεται όχι μέσα από τη βίαιη καταστολή της αλλά μέσα από ένα ορισμένο είδος κίνησης· ως πρότυπο αυτής της αντιμετώπισης ορίζονται ρητά κάποιες κορυβαντικές και βακχικές πρακτικές.

³⁸ Ας σημειώσουμε, πάντως, ότι τα χωρία στα οποία ο Πλάτων καταφέρεται εναντίον ορισμένων πρακτικών της μαγείας δεν αρκούν για να αποδείξουν την αντιπάθειά του για κάθε μορφή μαγείας· ας θυμηθούμε εξάλλου ότι στον μύθο του Φαίδρου ο μαντικός ή τελεστικός βίος διεκδικεί την πέμπτη θέση στην κατιούσα σειρά των μετενσαρκώσεων από τον φιλόσοφο ως τον τύραννο (Φαίδρος 248D-E). Για το παράδειγμα της μαντικής βλ. ακόμη Πολιτικός 290C.

³⁹ Όπως ήδη επισημάναμε, 56-57, ο πλατωνικός νόμος περί φαρμακείας στρέφεται μόνον εναντίον όσων χρησιμοποιούν μαγικές τεχνικές για να βλάψουν.

⁴⁰ Από αυτή την άποψη είναι προφανής η απόσταση που χωρίζει το εγχείρημα των Νόμων από τη σωκρατική ταύτιση γνώσης και αρετής, που στη σύγχρονη αγγλοσαξωνική βιβλιογραφία περιγράφεται ως «νοησιαρχία» ή «ορθολογισμός» (intellectualism). Το ότι η παιδεία λειτουργεί σαν επωδή προσδιορίζει την ψυχοσωματική δράση μέσα από την οποία ο νομοθέτης-παιδαγωγός διαπλάθει «φυσιολογικούς ανθρώπους», έτοιμους μεγαλώνοντας να δεχτούν ευνοϊκά το πνεύμα των νόμων. Χρησιμοποιώντας σαν μοχλό τα αισθήματα της χαράς και της λύπης, ο νομοθέτης εθίζει τα παιδιά σε ορισμένα πρότυπα συμπεριφοράς: με το παιχνίδι, το χορό και τη μουσική, τα παιδιά εσωτερικεύουν τις αξίες των ενήλικων –η πειθαρχία των οποίων εξασφαλίζεται, όπως θα δούμε, μέσα από διαφορετικούς μηχανισμούς. Η εσωτερίκευση αυτή είναι μια σχεδόν αυτόματη λειτουργία, που δεν διαμεσολαβείται από καμία καθαρά νοητική διεργασία: η πειθώ της εκπαιδευτικής διαδικασίας διατηρεί έντονους τους απόηχους της προ-ρητορικής παράδοσης. Από αυτή την άποψη, ο Πλάτων μοιάζει να διαφοροποιείται ριζικά, αν όχι και να αποκόπτεται από τη σωκρατική ταύτιση γνώσης και αρετής. Στο ερώτημα «είναι η αρετή διδακτή;», που στοίχειωνε παλαιότερους διαλόγους όπως ο Γοργίας, ο Μένων ή ο Πρωταγόρας, ο Πλάτων επιτέλους μοιάζει να απαντά θετικά, προσδιορίζοντας ωστόσο τα μέσα της «μετάδοσης» (πβ. Μοίτων 1993, 300): η αρετή μεταδίδεται στους πιο πολλούς, ή, σωστότερα, στους φυσιολογικούς ανθρώπους (για τις «εξαιρέσεις» βλ. πιο κάτω, κεφ. 6), αλλά, όπως διαπιστώσαμε, μεταδίδεται πιο εύκολα και άρα πιο αποτελεσματικά με την πειθώ, παρά με τη διδασχή.

⁴¹ Η έμφαση που δίνει ο Τίμαιος στη μαθηματικοποίηση δεν πρέπει να μας πα-

ρασύρει στο να θεωρούμε δεδομένη κάποια τάση «εκλογίκευσης»· η τόσο οικεία για τους κληρονόμους της Κοπερνίκειας Επανάστασης σύνδεση των θετικών επιστημών με τον ορθό λόγο δεν είναι αυτονόητη για την αρχαιότητα. Για να περιοριστούμε στην εποχή του Πλάτωνα, αρκεί να σκεφτούμε πως η περιοχή του Θώθ, που αναφέρεται στο μύθο της γραφής στον Φαίδρο, καλύπτει τόσο την αριθμητική όσο και τις «απόκρυφες» επιστήμες (αστρολογία και αλχημεία) καθώς και τις πρακτικές των επωδών (πβ. Derrida 1990, 111-12).

⁴²Popper 1950.

⁴³Το ίδιο επιχείρημα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί και για την περίπτωση της χρήσης των επωδών από τον μάγο. Το αντικείμενο της πολιτικής στους *Νόμους* παρουσιάζει στοιχεία κοινά τόσο με τη φυσική του *Τίμαιου* όσο και με την αναμορφωμένη ρητορική του Φαίδρου (*Νόμοι* 650B): τοῦτο μὲν ἄρ' ἂν τῶν χρησιμωτάτων ἐν εἴῃ, τὸ γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἔξεις τῶν ψυχῶν, τῇ τέχνῃ ἐκεῖνῃ ἧς ἐστὶν ταῦτα θεραπεύειν· ἐστὶν δέ που, φαμέν, ὥς οἶμαι, πολιτικῆς.

⁴⁴Είναι αξιοσημείωτη η διάφορα οπτικής γωνίας από τον *Πολιτικό* 293B –όπου ο Πλάτων, χρησιμοποιώντας τα παραδείγματα των καθάρσεων και των καυτηριάσεων επισημαίνει πως η πρόκληση πόνου κατά τη θεραπεία είναι ανεξάρτητη από το καλό που επιτυγχάνεται· ιδιαίτερα χαρακτηριστική στο χωρίο αυτό είναι η διατύπωση «ἐάντε ἐκόντων ἄντ' ἀκόντων ἄρχωσιν». Πβ. Laks 1991, 422-3. Ο Yunis 1990, 130, παρατηρεί ότι οι πολίτες των *Νόμων* είναι πιο ώριμοι από τα παιδιά του *Γοργία*.

⁴⁵Σε αυτή την παρατήρηση ο Κλεινίας σχολιάζει: Καλὸν μὲν ἡ ἀλήθεια, ὧ ξέ-νε, καὶ μόνιμον· ἔοικε μὴν οὐ ῥάδιον εἶναι πείθειν (663E3-4). Εδώ έχουμε μια ενδιαφέρουσα σύνδεση της πειθούς με την ίδια την αλήθεια· αν η διατύπωση δεν είναι τυχαία (ή αν δεν ανάγεται στην άγνοια του Κλεινία) θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε ένα κλειδί στην άρνηση της πρότασης. Στο σημείο αυτό, δηλαδή, ο Κλεινίας ίσως δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μας υπενθυμίζει ότι η μονιμότητα της αλήθειας δεν είναι συμβατή με τα μέσα της πειθούς.

⁴⁶*Νόμοι* 664A-B. Βλ. και Dodds 1978, 179.

⁴⁷Χαρακτηριστική είναι η μαρτυρία του *Πολιτικού* 304C-D.

⁴⁸Στο παράδειγμα της χριστιανικής κατήχησης μπορεί κανείς να αντιδιαστείλει, για τη δική μας εποχή, την περίπτωση των media –ή, για να χρησιμοποιή-

ήσουμε την πρόταση του Popper, της πολιτικής προπαγάνδας. Πράγματι, οι αξίες που προβάλλει ο χώρος της διαφήμισης «επιβάλλονται» με έμμεσο κι έτσι αυτόματο τρόπο στα υποκείμενα –τα οποία γι' αυτόν ακριβώς το λόγο τις δέχονται και τις εσωτερικεύουν με τη θέλησή τους. Η διαφορά αυτού του παραδείγματος από τις περιπτώσεις του Πλάτωνα και του χριστιανισμού έγκειται στην πρόθεση των φορέων της διαφήμισης (ή της προπαγάνδας) καθώς και στην αντικειμενική ή μη θεμελίωση των αξιών που προβάλλονται.

⁴⁹Πβ. Morrow 1993, 555-56. Μεταγενέστερες πηγές αναφέρουν την ύπαρξη προοιμίων σε νομοθετικά συστήματα που προηγήθηκαν του πλατωνικού. Πβ. Yunis 1990, 32-33 σημ. 7. Αμφισβητώντας την αξιοπιστία αυτών των μαρτυριών, ο Yunis διακρίνει μια παρόμοια λειτουργία στα ποιήματα του Σόλωνα.

⁵⁰Η ιστορική ακρίβεια της αναφοράς έχει αμφισβητηθεί. Κατά τον Jouanna 1978, 90, η χρήση προοιμίων αντανάκλα το αυξανόμενο ενδιαφέρον ορισμένων γιατρών της εποχής εκείνης για τις μεθόδους της ρητορικής –από εδώ όμως δεν συνάγεται η ύπαρξη κάποιας θεσμοθετημένης πρακτικής. Ανάλογες αμβολίες δημιουργεί και η αναφορά στη διάκριση δούλων και ελεύθερων γιατρών· βλ. π.χ., Smith 1989, 84, σημ. 33· για τα στοιχεία σχετικά με την ύπαρξη δούλων γιατρών και τη νοσηλεία δούλων ασθενών βλ. Cohn-Haft 1956, 14 κ.ε., και 37 (αντιστοίχως)· πβ. τη διαμάχη Kudlien 1968γ – Joly 1969. Θα πρέπει ωστόσο να αναλογιστούμε ότι η έστω φανταστική αυτή διάκριση αντανάκλα μια πραγματικότητα: τη διαπιστωμένη στις γραπτές πηγές εισροή της ρητορικής τέχνης στους κόλπους του ιατρικού επαγγέλματος. Πβ. τη μαρτυρία του Γοργία για την αποτελεσματικότητα που έχουν οι δικοί του λόγοι στους ασθενείς του γιατρού αδελφού του, όταν πρέπει να πειστούν να ακολουθήσουν κάποια επώδυνη αγωγή που εκείνος ορίζει (Γοργίας 456A-B, παρατίθεται πιο πάνω, 42-43). Τη μαρτυρία αυτή ενισχύουν ορισμένα ιπποκρατικά κείμενα που δείχνουν ενδιαφέρον για τις τεχνικές της ρητορικής, αλλά και ρητορικά κείμενα που οικειοποιούνται το υλικό της ιατρικής (βλ. Jouanna 1984).

⁵¹Σύμφωνα με το LSJ το ρήμα *ήμερώ* χρησιμοποιείται κυρίως για άγρια θηρία.

⁵²Θεαίτητος 172E. Για την επιπολαιότητα αυτής της στάσης βλ. και Νόμοι 722A8-B1: *τὰ γὰρ οἶμαί βέλτιστα ἀλλ' οὐ τὰ βραχύτατα οὐδὲ τὰ μῆκη τιμητέον*. Πβ. Hutchinson 1988.

⁵³Πβ. Jouanna 1978.

⁵⁴Τα ἐσόμενα βρίσκονται στην τομή των ενδιαφερόντων του γιατρού και του μάντη· πβ. Lloyd 1979, 45.

⁵⁵Πβ. Horstmanshoff 1990, 181-82.

⁵⁶Πβ. Νόμοι 857E4-5: παιδεύει τοὺς πολίτας, ἀλλ' οὐ νομοθετεῖ.

⁵⁷Σύμφωνα με τους Νόμους 720C-D ο ελεύθερος γιατρός θεραπεύει «ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τὰ τῶν ἐλευθέρων νοσήματα». Αν δεχτούμε πως η διάκριση ελευθέρων-δούλων γιατρῶν αποτελεί προϊόν της φιλοσοφικής φαντασίας του Πλάτωνα μια τέτοια ερμηνεία για το ανοιχτό ενδεχόμενο της θεραπείας του δούλου από τον ελεύθερο γιατρό φαίνεται απολύτως θεμιτή.

⁵⁸Αυτού του είδους οι πολίτες ή οι ασθενείς παρομοιάζονται με τα παιδιά που παρακαλούν τον γιατρό (ή τον νομοθέτη) να ακολουθήσει την πιο ανώδυνη αγωγή· πβ. Νόμοι 720A5-6: καθάπερ ἰατροῦ δέονται ἂν παῖδες τὸν πρῶτον αὐτὸν θεραπεύειν τρόπον ἑαυτοῦς.

⁵⁹Πβ., στο ίδιο, 722E-723A: ὁ δὴ τυραννικὸν ἐπίταγμα ἀπεικασθὲν ἐρρήθη τοῖς ἐπιτάγμασιν τοῖς τῶν ἰατρῶν οὓς εἵπομεν ἀνελευθέρους, τοῦτ' εἶναι νόμος ἄκρατος, τὸ δὲ πρὸ τούτου ῥηθέν, πειστικὸν λεχθὲν ὑπὸ τοῦδε, ὄντως μὲν εἶναι πειστικόν, προοιμίον μὴν τοῦ περὶ λόγους δύνανται ἔχειν.

⁶⁰Η λέξη «προοίμιον» χρησιμοποιείται με τεχνικό τρόπο και στη ρητορική.

⁶¹Το στοιχείο αυτό επισημαίνεται από τον Laks 1990.

⁶²Όπως επισημαίνει ο Laks 1990, ο Πλάτων είχε υπόψη του ένα ιατρικό μοντέλο που θα επέτρεπε μια πιο ομοιογενή και επομένως ομαλή σύνδεση ανάμεσα στο «προοίμιον» και το «νόμο», το μοντέλο της μεθόδου των επωδῶν που περιγράφεται στον Χαρμίδη. Η αποσιώπηση αυτής της ιατρικής μεθόδου στον Χαρμίδη υπογραμμίζει την ετερογένεια που κατά κανόνα διακρίνει το «προοίμιον» από τον κυρίως «νόμο».

⁶³Βλ. Νόμοι 723A4-5: ἵνα γὰρ εὐμενῶς, καὶ διὰ τὴν εὐμένειαν εὐμαθέστερον, τὴν ἐπίταξιν, ὁ δὴ ἐστὶν ὁ νόμος, δέξεται ὃ τὸν νόμον ὁ νομοθέτης λέγει. Πβ. Yunis 1988, 33. Ο Bobonich 1991, 370-71 (πβ. 375) παραθέτει το ίδιο αυτό χωρίο για να υποστηρίξει ότι η προτεραιότητα του Πλάτωνα στο σημείο αυτό είναι το να κατανοήσουν οι πολίτες με ορθολογικό τρόπο το νόμο και να πειστούν σε αυτόν. Η ανάγνωση του Bobonich, ωστόσο, προϋποθέτει μια αρκετά αυστηρή και τεχνική ερμηνεία του όρου «εὐμαθέστερον», που δεν τεκμηριώνεται στο κείμενο.

⁶⁴Για τη διάκριση «πειθούς» και «διδαχής» βλ. πιο κάτω, 154 κ.ε.

- ⁶⁵Βλ. τη χρήση του «σιγή» στο 854C6-D1. Πβ. Yunis 1988, 34.
- ⁶⁶Πβ. τη χρήση του «*ἂν δ' ἄρα τις μὴ πείθεται ἐκῶν*» που ακολουθείται από την απειλή της τιμωρίας στο 774A3.
- ⁶⁷Πβ. Νόμοι 853D (για την ιεροσυλία): *καὶ πολίτην μὲν τῶν τεθραμμένων ὀρθῶς οὔτ' ἂν βουλοίμεθα οὔτε ἐλπιστόν πάνυ τι νοσήσαι ποτε ἂν ταύτην τὴν νόσον, οἰκείται δὲ ἂν τούτων καὶ ξένοι καὶ ξένων δοῦλοι πολλὰ ἂν ἐπιχειρήσειαν τοιαῦτα*. Βλ. επίσης 872D2-3.
- ⁶⁸Βλ., στο ίδιο, 880D-E: *Νόμοι δέ...οἱ μὲν τῶν χρηστῶν ἀνθρώπων ἔνεκα γίγνονται, διδασκῆς χάριν τοῦ τίνα τρόπον ὁμιλοῦντες ἀλλήλοις ἂν φιλοφρόνως οἰκοῖεν, οἱ δὲ τῶν τὴν παιδείαν διαφυγόντων, ἀτεράμονι χρωμένων τινὶ φύσει καὶ μηδὲν τεγχθέντων ὥστε μὴ ἐπὶ πᾶσαν ἰέναι κάκην. οὗτοι τοὺς μέλλοντας λόγους ῥηθήσεσθαι πεποιηκότες ἂν εἶεν· οἷς δὴ τοὺς νόμους ἐξ ἀνάγκης ὁ νομοθέτης ἂν νομοθετοῖ, βουλόμενος αὐτῶν μηδέποτε γρῆσαν γίνεσθαι*.
- ⁶⁹Πβ., στο ίδιο, 774A-B.
- ⁷⁰Στην κατηγορία του «φιλοσοφικού» προοίμιου που εισάγει στο νόμο για την ηλικία του γάμου μπορούμε να εντάξουμε και το γενικό προοίμιο (στο ίδιο, 727A κ.ε.) που εισάγει στον νομοθετικό κώδικα συνολικά (σχολιάζεται από τον Saunders 1970, 187-88).
- ⁷¹Πβ. τις ιστορίες που διηγείται ο νομοθέτης στους θετούς κηδεμόνες για το πώς οι θεοὶ παρακολουθοῦν τα ορφανά (στο ίδιο, 926E-928D), ή τις απειλές της μετά θάνατον τιμωρίας που επισείει ο νομοθέτης στους πολίτες για να μην ασκούν βία εναντίον των γονέων τους (στο ίδιο, 880D-881C).
- ⁷²Πβ. Gastaldi 1984, §4.
- ⁷³Πβ. Νόμοι 811E: *καὶ πρῶτον μὲν τοὺς διδασκάλους αὐτοὺς ἀναγκάζειν μαρθάνειν καὶ ἐπαινεῖν, οὓς δ' ἂν μὴ ἀρέσκη τῶν διδασκάλων, μὴ χρῆσθαι τούτοις συνεργοῖς, οὓς δ' ἂν τῷ ἐπαίνῳ συμψήφους ἔχη, τούτοις χρώμενον, τοὺς νέους αὐτοῖς παραδιδόναι διδάσκειν τε καὶ παιδεύειν*.
- ⁷⁴Στο σημείο αυτό ακολουθῶ την ανάλυση του Yunis 1988, 35 κ.ε. Πβ. Gastaldi 1984, §3.
- ⁷⁵Πβ. Lain-Entralgo 1970, 119.
- ⁷⁶Πβ. Νόμοι 658C-659A.

Κεφάλαιο έκτο

ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΗ ΒΙΑ: ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΠΕΙΘΟΥΣ

*πόνος δ', ὥς ἔοικεν, καὶ κίνδυνός ἐστιν ἐν
πάσῃ κατασκευῇ πολιτικῇ.*

Νόμοι 736B

*οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πει-
θαρχοῦσιν καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ*

Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια 1180a

Με τις ανάγλυφες ρητορικές τους συνδηλώσεις, τα προοίμια αποτελούν το κατ' εξοχήν όχημα της πειθούς στους Νόμους. Μέσα από τις διαφορετικές μορφές με τις οποίες εκδηλώνονται, επιδιώκουν να εξασφαλίσουν την εκούσια και κατά το δυνατόν αυτόνομη υπακοή του πολίτη στο νόμο. Ωστόσο θα ήταν λάθος να νομίσουμε ότι ο Πλάτων θεωρεί τη λειτουργία της πειθούς στη νομοθεσία πανάκεια για τα προβλήματα της ανθρώπινης φύσης. Γιατί μολονότι η προτεινόμενη αγωγή μπορεί να διαμορφώσει τον «φυσιολογικό» άνθρωπο της Μαγνησίας σε σωστό πολίτη, δεν ισχύει το ίδιο και για μια άλλη κατηγορία πολιτών, που περιλαμβάνει όσες περιπτώσεις επιεικώς θα χαρακτηρίζονταν «παρεκκλίνουσες» ή «παθολογικές»: ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, ότι η αποτελεσματικότητα των προοιμίων δεν αφορά οποιοδήποτε καθεστώς, αλλά μια συγκεκριμένη πολιτεία με επιλεγμένο πληθυσμό και κατάλληλο εκπαιδευτικό σύστημα. Κατ' αυτή την έννοια, η εικόνα της πειθούς στο πλαίσιο της πλατωνικής σκέψης μένει ημιτελής αν δεν λάβουμε υπόψη και τη συμπληρωματική κατηγορία της βίας.¹ Το κλειδί, και σε αυτό το εγχείρημα, μας το προσφέρει η ιατρική αναλογία.

Αναφερθήκαμε ήδη στο είδος της βίας που αισθάνεται μια κατηγορία πολιτών ακόμη και όταν «με τη θέλησή της» υπακούει το νόμο, και την παρομοιάσαμε με εκείνη τη βία που αισθάνονται οι ασθενείς όταν συμφωνούν να ακολουθήσουν μια επώδυνη ιατρική αγωγή· μιλήσαμε όμως και για την πολύ πιο άμεση μορφή της βίας που ασκείται σε όσους πολίτες, παρά τις προσπάθειες του νομοθέτη να εξαντλήσει τα μέσα της πειθούς, δεν πειθαρχούν στο νόμο. Οι πολίτες αυτοί θεωρούνται ανίατοι, και για να τους αντιμετωπίσει ο νομοθέτης αναγκάζεται να εγκαταλείψει τη νουθεσία και να προσφύγει στην πραγματική τιμωρία, η οποία μπορεί να φτάνει στην ίδια τη θανατική ποινή² –μόνο που η ποινή αυτή προτείνεται τώρα ως ενός είδους «ευθανασία», ύστατη επιλογή του πολιτικού ο οποίος έχει εξαντλήσει κάθε τρόπο αντιμετώπισης της ψυχικής νόσου που είναι η αδικία.³ Ο θάνατος σε αυτή την περίπτωση, μας λέει ο Πλάτων, ανακουφίζει εκτός από την υπόλοιπη πολιτεία και τον ίδιο τον «ασθενή», ο οποίος προφανώς παύει να υποφέρει έναν άδικο βίο (Νόμοι 862E).

Αφήνοντας κατά μέρος τις επιφυλάξεις που ίσως μας δημιουργούν ορισμένα από τα επιμέρους παραδείγματα ποινών που καλείται να υιοθετήσει ο νομοθέτης, πρέπει να επισημάνουμε την αξία της συγκεκριμένης χρήσης της ιατρικής αναλογίας, τουλάχιστον σε προγραμματικό επίπεδο. Γιατί παρομοιάζοντας την αδικία με ασθένεια ο Πλάτων εισηγείται την εγκατάλειψη της *lex talionis*, εκείνης δηλαδή της αντίληψης που θεωρεί ότι η τιμωρία οφείλει να λειτουργεί ανταποδοτικά.⁴ Πράγματι, από τη στιγμή που η αδικία περιγράφεται ως ψυχική ασθένεια, ο άνθρωπος που αδικεί πρέπει να είναι άξιος όχι της οργής αλλά του οίκτου μας.⁵ Στο σημείο αυτό ο Πλάτων επανέρχεται, αν και με έμμεσο τρόπο, στην παλαιότερη κριτική του στον Γοργία του ομώνυμου διαλόγου, όταν υποστήριζε πως συμφέρον του πολίτη δεν είναι να καταφεύγει στη βοήθεια του εμπειρικού ρήτορα, ο οποίος υπόσχεται ότι θα τον αθωώσει, παρά να παρουσιάζεται στην ίδια τη δικαιοσύνη, που είναι πράγματι σε θέση να τον θεραπεύσει. Μάλιστα η εξέλιξη της ιατρικής αναλογίας στους διαλόγους που ακολουθούν τον Γοργία επιτρέπει στον Πλάτωνα των Νόμων να προϋποθέτει μια σχεδόν κυριο-

λεκτική σημασία της ψυχικής νόσου. Η «θεραπεία» της ενσαρκωμένης ψυχής μέσα από δραστηριότητες όπως η γυμναστική, ο χορός και η μουσική είναι η λύση που προτείνεται ήδη από την Πολιτεία για την ανάπτυξη του σωστού πολίτη.⁶ Ο ρόλος της σωστής αγωγής σε συνδυασμό με την καλή σωματική διάπλαση τονίζεται ακόμη περισσότερο στον *Τίμαιο*: οι σωστές περιφορές των κύκλων της ψυχής καθορίζουν και εξηγούν τη συμπεριφορά του σώματος· όσο για το ίδιο το σώμα, η προσεκτική συντήρησή του, μέσα από την κατάλληλη άσκηση και τη διατροφή, του επιτρέπει να δέχεται την καθοδήγηση του ορθού λόγου. Αντίθετα, η κακή κατάσταση του σώματος οδηγεί τον άνθρωπο σε ανάλογη συμπεριφορά. Η ευθύνη για την κακή ψυχική υγεία αποδίδεται έτσι είτε σε φυσιολογικά αίτια είτε στην έλλειψη «θεραπείας» (πβ. *ιατρικὰ μαθήματα*) μέσα από την ανατροφή της οικογένειας και την εκπαίδευση.⁷ Βαδίζοντας μια νέα οδό, ο Πλάτων οδηγείται στη σωκρατική ρήση «οὐδείς ἐκὼν κακός» – σημαντική προκείμενη ενός ποινικού συστήματος που δεν στοχεύει στην ανταπόδοση.

Οι λεπτομέρειες των «*ιατρικῶν μαθημάτων*» που απαιτεί από την πολιτεία ο *Τίμαιος* αναβάλλονται ως τους *Νόμους*. Εκεί, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Πλάτων θα φροντίσει κατ' αρχήν να μετριάσει ή και να ανακουφίσει την οδύνη που συνοδεύει τη θεραπεία με την κατάλληλη χρήση του λόγου. Στην καλύτερη περίπτωση, ο χαρακτήρας που διαμορφώνεται από αυτού του είδους την υπακοή μακροπρόθεσμα εθίζει τον πολίτη σε μια όλο και πιο αυτόνομη συμπεριφορά· καλλιεργώντας του, για να χρησιμοποιήσουμε τον τεχνικό όρο του Αριστοτέλη, την κατάλληλη ἔξιν.⁸ Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και στην περίπτωση όσων πολιτῶν παραβαίνουν το νόμο: μέσα από την αναμορφωτική λειτουργία της, η τιμωρία δρα σαν μια επώδυνη αλλά ωστόσο ωφέλιμη για το ίδιο το άτομο αγωγή.

Αυτή η «ανθρωπιστική» ανάγνωση του ρόλου της τιμωρίας στους *Νόμους* βεβαίως εναρμονίζεται με την ιατρική αναλογία όπως την έχουμε δει μέχρι στιγμής – φτάνει μάλιστα σχεδόν να δικαιολογεί και την ακραία αντίληψη για την ευεργετική λειτουργία της θανατικής ποινής. Πράγματι, στο μέτρο που ο ασθενής τον

οποίο καλείται να θεραπεύσει ο νομοθέτης είναι ο κάθε πολίτης, η ανθρωπιστική ανάγνωση φαίνεται να υπηρετεί τη συνέπεια της ιατρικής αναλογίας. Όμως η εικόνα αυτή αλλοιώνεται αν στρέψουμε την προσοχή μας σε μια κάπως διαφορετική χρήση της ιατρικής αναλογίας, κατά την οποία το υποκείμενο που νοσεί –και που επομένως δέχεται την ευεργετική δράση της ιατρικής αγωγής– δεν είναι ο κάθε πολίτης χωριστά αλλά το σώμα ολόκληρης της πολιτείας. Αυτή η εκδοχή της ιατρικής αναλογίας αποτελεί κοινό τόπο για την αρχαία σκέψη, ήδη από την αρχαϊκή εποχή, όπως προκύπτει από άφθονες μαρτυρίες γύρω από τελετές εξαγνισμού:⁹ η ίδια η πόλη αντιμετωπίζεται τότε σαν σώμα που μπορεί να υγιαίνει ή να νοσεί, όταν προσβάλλεται από μίasma. Κληρονόμος αυτής της παράδοσης, ο Πλάτων στην *Πολιτεία* αξιοποιεί τη διάκριση ανάμεσα στην υγιή και τη φλεγμαίνουσαν πόλη (*Πολιτεία* 372E): ενώ καταφεύγει στο λεξιλόγιο του καθαρισμού όταν στους *Νόμους* ορίζει ως συνθήκη για την ίδρυση της κρητικής αποικίας τον αποκλεισμό όσων μελών κρίνονται σαν ζώα επικίνδυνα για την αέλη τους.¹⁰ Στην περίπτωση αυτή, το πνεύμα του νομοθέτη δύσκολα θα χαρακτηριζόταν ανθρωπιστικό, γεγονός που μας υπενθυμίζει ότι, παρά το υπαρκτό ενδιαφέρον για την αναμόρφωση του «ψυχικά ασθενούς», προτεραιότητα του Πλάτωνα ως το τέλος της ζωής του παραμένει η υγεία της πόλης και όχι του πολίτη. Αυτή ακριβώς η προτεραιότητα ενθαρρύνει και νομιμοποιεί την απομάκρυνση όσων στοιχείων κρίνονται παθογόνα. Χρησιμοποιώντας κάπως αναχρονιστικές κατηγορίες, θα μιλούσαμε για «φυλετισμό» που συνεπάγεται η ευκολία με την οποία ο νομοθέτης των *Νόμων* χαρακτηρίζει ορισμένα πρότυπα συμπεριφοράς ως συμπτώματα ασθένειας, συχνά μάλιστα ανίατης.

Ο φυλετισμός αυτός εκφράζεται στη δυσκαμψία της τυπολογίας των πολιτών που προτείναμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Το γεγονός, δηλαδή, ότι μια τέτοια τυπολογία δεν αφορά διαφορετικές αντιδράσεις των ίδιων πολιτών σε διαφορετικά άρθρα της νομοθεσίας αλλά μάλλον διαφορετικούς πολίτες που αντιδρούν με ενιαίο τρόπο στα μέσα της πειθούς και της βίας νομιμοποιεί την αξιολογική ιεράρχηση των διαφορετικών ανθρώπων σε έναν άξο-

να που ορίζεται από τους πόλους του «ελεύθερου» και του «δούλου» «ασθενή».¹¹ Η αρχή αυτής της διάκρισης βρίσκεται στην καρδιά της πλατωνικής ρητορικής που, όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, καλεί τον ρήτορα να κατατάξει τις ψυχές του ακροατηρίου του σε διαφορετικούς τύπους, ανάλογα με τους οποίους προσαρμόζει τους λόγους του.

Η παρουσία της βίας στους *Νόμους* μάς οδηγεί στο συμπέρασμα ότι προτεραιότητα του νομοθέτη δεν είναι η ευδαιμονία του κάθε πολίτη ή η ευδαιμονία όσο το δυνατόν περισσότερων πολιτών, αλλά η ευδαιμονία αυτή στο μέτρο που λειτουργεί ως μοχλός στην αρμονική ισορροπία ολόκληρης της πολιτείας. Η προτεραιότητα αυτή γίνεται περισσότερο κατανοητή στο φως της κοσμολογικής αναλογίας που προτείνουμε στο τέταρτο κεφάλαιο. Εξετάζοντας το παράδειγμα της σχέσης του Δημιουργού με την Ανάγκη στον *Τίμαιο* είχαμε εξηγήσει την επιλογή των μέσων της πειθούς σε σχέση με εκείνα της βίας ως αναγκαία κίνηση προκειμένου να επιτευχθεί η μέγιστη δυνατή αρμονία και συνοχή ανάμεσα στα διαφορετικά μέλη του σώματος του κόσμου. Τόσο στην περίπτωση της φύσης όσο και στην περίπτωση της πόλης, λοιπόν, η επιδιωκόμενη ισορροπία δεν είναι η ισορροπία του κάθε επιμέρους οργανισμού αλλά μάλλον η ισορροπία του σώματος που απαρτίζεται από τους επιμέρους οργανισμούς –και η οποία προφανώς υπηρετείται από την ισορροπία των διαφορετικών μελών που το αποτελούν. Αυτού του είδους η ανάγνωση προσφέρει μια απάντηση στο ερώτημα «πώς θεμελιώνονται τα παραδείγματα εκδικητικής τιμωρίας στους *Νόμους*». Γιατί η θεραπεία που ευαγγελίζεται ο νομοθέτης είναι προφανώς αδύνατη αν δεν κατορθώσει να απαλλάξει το σώμα της πολιτείας από κάθε «παθολογικό στοιχείο του».

Σημειώσεις

¹Για σχετικές διατυπώσεις βλ., π.χ., *Νόμοι* 711C: *καὶ πῶς οἰόμεθα ταχὺ συνακολουθήσειν τοὺς ἄλλους πολίτας τῷ τὴν τοιαύτην πειθῶ καὶ ἅμα βίαν εἰληφότε·* 721E1-2: *τὸ πείθειν τε ἅμα καὶ ἀπειλεῖν·* 722B6: *πειθοῖ καὶ βίᾳ·* 722B-C: *οὐ γὰρ πειθοῖ κεραννύντες ἀνάγκην νομοθετοῦσιν, ἀλλ' ἀκράτῳ μόνον τῇ βίᾳ·* 722E7-723A4: *τυραννικὸν ἐπίταγμα... τοῦτ' εἶναι νόμος ἄκρατος, τὸ δὲ... πειστικόν·* πβ. 783D: *ἐὰν ἄρα μὴ πείθωμεν, ἀπειλήσοντές τισιν νόμοις·* 753A: *πείσαντες ἢ τῇ μετρίᾳ δυνάμει βιασάμενοι·* 853B, όπου η ἀποτροπή καὶ η κόλασις ἀντιδιαστέλλονται μεταξύ τους. Πβ. Yunis, 1988, 22 σημ. 8, με παραπομπή στο Görgemanns, 1960, 30-71. Η επιλογή ἀνάμεσα στα μέσα της πειθούς ἢ της βίας χαρακτηρίζεται καὶ στον *Πολιτικό* (304D-E) ως ἀρμοδιότητα τοῦ κυβερνήτη.

²Για τὴ θανατικὴ ποινὴ στους *Νόμους* βλ. Morrow 1941, 120-21.

³Ο ὅρος *ἀδικία* ὅπως χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τον Πλάτωνα δὲν παραπέμπει στο ἀποτέλεσμα τῆς ἀδικῆς πράξης ἀλλὰ στὴν προδιάθεση τοῦ ἀνθρώπου νὰ τὴν πραγματοποιήσῃ· εἶναι δηλαδὴ τὸ ἀντίθετο τῆς ἀρετῆς τῆς δικαιοσύνης. Πβ. Saunders 1991, 142 κ.ε. Για τὴν ιδέα τῆς ἀδικίας ὡς ψυχικῆς νόσου βλ. γενικότερα Lain-Entralgo 1970, 130 κ.ε.

⁴Για τὴν πρώιμη ἱστορία τῆς *lex talionis* βλ. Mackenzie 1981, κεφ. 6· Saunders 1991, κεφ. 1.

⁵Βλ., ὡστόσο, *Νόμοι* 731D: *ἀλλὰ ἐλεεινὸς μὲν πάντως ὁ γε ἄδικος καὶ ὁ τὰ κακὰ ἔχων, ἐλεεῖν δὲ τὸν μὲν ἰάσιμα ἔχοντα ἐγχωρεῖ καὶ ἀνείργοντα τὸν θυμὸν πραῦνειν καὶ μὴ ἀκραχολοῦντα γυναικείως πικραίνόμενον διατελεῖν, τῷ δ' ἀκράτῳ καὶ ἀπαραμυθήτῳ πλημμελεῖ καὶ κακῶ ἐφίεναι δεῖ τὴν ὀργήν.* Το χάσμα που ὑπάρχει ἀνάμεσα στὶς (ἐστὼ καὶ ἐμμεσα) δηλωμένες προθέσεις τοῦ Πλάτωνα ὡς πρὸς τοὺς στόχους τοῦ ποινικοῦ κώδικα (ἀναμόρφωση στὴ θέση τῆς ἐκδίκησης) καὶ στὰ πραγματικὰ παραδείγματα ποινῶν που προτείνει ἐπισημαίνεται ἀπὸ τον Yunis 1994, 171.

Βλ. επίσης Mackenzie 1981, 225-39, η οποία επισημαίνει το πρόβλημα και σε σχέση με το περιεχόμενο των εσχατολογικών μύθων.

⁶Πβ. Lain-Entralgo 1970, 132-33.

⁷Τίμαιος 86B κ.ε.: πβ. Saunders 1991, 168 κ.ε. (ο οποίος συνδέει τη φυσιολογική εξήγηση του Τίμαιου με το ποινικό σύστημα των Νόμων). Tracy 1969, 133 κ.ε. Ο ιδιόρρυθμος χαρακτήρας του εικότος λόγου μάς εμποδίζει να καταλάβουμε αν η φυσιολογική εξήγηση που προτείνει ο Τίμαιος νοείται ως κυριολεξία. Αξίζει, ωστόσο, να σημειώσουμε ένα σημαντικό προηγούμενο ανάλογης εξήγησης, την απόπειρα, δηλαδή, του ιπποκρατικού συγγραφέα του *Περί ιερής νούσου* να αποδείξει ότι η επιληψία δεν είναι κάποια ιδιαίτερη ασθένεια σταλμένη από τους θεούς αλλά ότι έχει φυσιολογική βάση, όπως και κάθε άλλη ασθένεια. Ο Πλάτων θα συμφωνούσε με τον συγκεκριμένο συγγραφέα, ενισχύοντας μάλιστα την άποψή του μέσα από ένα φιλοσοφικό επιχείρημα: ο θεός δεν μπορεί παρά να είναι υπεύθυνος μόνο για το καλό.

⁸Πβ. Belfiore 1986· Saunders 1991β, 174 με σημ. 101.

⁹Για το θέμα αυτό βλ., γενικά, Parker 1983.

¹⁰Νόμοι 735B: *πᾶσαν ἀγέλην ποιμήν καὶ βουκόλος τροφεύς τε ἵππων καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα παραλαβὼν, οὐκ ἄλλως μὴ ποτε ἐπιχειρήσῃ θεραπεύειν ἢ πρῶτον μὲν τὸν ἐκάστη προσήκοντα καθαρμὸν καθήρη τῇ συνοικήσει· διαλέξας δὲ τὰ τε ὑγιῇ καὶ τὰ μὴ καὶ τὰ γενναῖα καὶ ἀγεννῆ, τὰ μὲν ἀποπέμψῃ πρὸς ἄλλας τινὰς ἀγέλας, τὰ δὲ θεραπεύσει, διανοούμενος ὡς μάταιος ἂν ὁ πόνος εἴη καὶ ἀνήνυτος περὶ τε σῶμα καὶ ψυχάς, ἅς φύσις καὶ πονηρὰ τροφή διεφθαρκυῖα προσαπόλλυσιν τὸ τῶν ὑγιῶν καὶ ἀκηράτων ἡθῶν τε καὶ σωμάτων γένος ἐν ἐκάστοις τῶν κτημάτων, ἂν τις τὰ ὑπάρχοντα μὴ διακαθαίρηται.*

Το μέτρο του καθαρμού προφανώς νοείται ως ύστατη λύση στην οποία καταφεύγει ο νομοθέτης προκειμένου να διακρίνει το «παθογόνο» και μάλιστα το ανίατο μέρος από τον υγιή οργανισμό της πόλης. Με την άποψη αυτή συνάδει και η μαρτυρία του Τίμαιου 89B, κατά την οποία ο φαρμακευτικός καθαρμός είναι το μέσο στο οποίο θα πρέπει να καταφύγει ο γιατρός αφού εξαντλήσει τις ιατρικές μεθόδους που στηρίζονται στη διατροφή και τη σωματική άσκηση.

¹¹Έτσι, σύμφωνα τουλάχιστον με την εικόνα που περιγράφει ο Πλάτων, ο ελεύθερος ασθενής είναι πάντα ελεύθερος κι έτσι πάντα είναι σε θέση

να δέχεται την επίδραση του ιατρικού προοιμίου, ανεξάρτητα από το μέγεθος της οδύνης που επιφέρει η προτεινόμενη αγωγή. Με την ίδια λογική, ο πολίτης της πρώτης κατηγορίας στην τυπολογία που προτείνουμε είναι πάντα σε θέση να δέχεται το νόμο με τη θέλησή του, σαν να μην πρόκειται για τίποτε παραπάνω από τη φυσική συνέπεια της αποδοχής του προοιμίου.

Επίλογος

Οι μεταμορφώσεις της πειθούς στους διαλόγους του Πλάτωνα είναι το νήμα που, στην πορεία αυτής της μελέτης, μας επέτρεψε να περιγράψουμε το πλατωνικό πέρασμα από τη ρητορική, με την τρέχουσα έννοια της τέχνης που άνθιζε στα δικαστήρια του πέμπτου και του τέταρτου αιώνα, στην πολιτική, με την τεχνική έννοια της γνώσης που απαιτείται από τον ηγεμόνα του πλατωνικού πολιτεύματος· ή, ακριβέστερα, την ένταξη και υπόταξη της ρητορικής στην ευρύτερη περιοχή της πολιτικής θεωρίας και πράξης. Διαπιστώσαμε ότι το εγχείρημα του Πλάτωνα ισοδυναμεί με, και προϋποθέτει, την κριτική, και ως ένα βαθμό και την κατάρριψη, μιας διαφορετικής, βαθιά ριζωμένης στην πνευματική συνείδηση των συγχρόνων του, και επομένως ισχυρής, θεωρίας γύρω από τη φύση και τους σκοπούς της ρητορικής. Βάση αυτής της αντίπαλης θεωρίας, που διατυπώνεται για πρώτη φορά από τον Γοργία, αλλά και κύριο στόχο της πλατωνικής κριτικής αποτελεί, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, η αναγνώριση και διακήρυξη της αυτονομίας του λόγου –θέση που εγκυμονεί τον κίνδυνο της άκριτης σύγχυσης ανάμεσα στην αλήθεια και την αληθοφάνεια. Ένα από τα βασικότερα συμπεράσματα αυτής της εργασίας έχει να κάνει με την έμφαση που κατά τη γνώμη μου νομιμοποιείται να δώσει κανείς στον προσδιορισμό «άκριτη»: οι αντιρρήσεις του Πλάτωνα στο σύστημα του Γοργία δεν στρέφονται εναντίον της παραγωγής αληθοφάνειας γενικά αλλά εναντίον της παραγωγής του είδους της αληθοφάνειας που δεν προϋποθέτει την ύπαρξη μιας βαθύτερης αντιστοιχίας προς την αλήθεια. Χρησιμοποιώντας σαν κλειδί την ιατρική αναλογία, προσπάθησα να αναπλάσω τις ενστάσεις του Πλάτωνα στις ηθικές και γνωσιολογικές προκείμενες του συστή-

ματος του Γοργία και εν συνεχεία να φωτίσω κάποιες παραγνωρισμένες πτυχές της πλατωνικής αληθοφάνειας.

Το θετικό ενδιαφέρον του Πλάτωνα για τη σύνταξη αληθοφανών εξηγήσεων, που πιστοποιείται τόσο στον Φαίδρο όσο και στον Τίμαιο δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από την κριτική του στον Γοργία. Ένα στοιχείο που καθιστά αυτή την κριτική ιδιαίτερα ενδιαφέρονσα είναι το ότι εκφέρεται στη γλώσσα του αντιπάλου του –σε αυτό το συμπέρασμα μας οδήγησε η μελέτη του λεξιλογίου της ιατρικής και της μαγικής επωδής. Η οικειοποίηση αυτής της γλώσσας έχει ερμηνευτεί ως ένδειξη ουσιαστικής συνέχειας που συνδέει το πρόγραμμα του Πλάτωνα με εκείνο του Γοργία. Στο δεύτερο και το τέταρτο κεφάλαιο διαπιστώσαμε ότι αυτή η συνέχεια είναι παραπλανητική, καθώς –για να καταφύγουμε, έστω αναχρονιστικά, στο οπλοστάσιο της νεότερης φιλοσοφίας– κρύβει τη βαθύτερη ασυνέχεια που διακρίνει το «σχετικισμό» του Γοργία από το «ρεαλισμό» του Πλάτωνα. Αντιστρέφοντας, λοιπόν, τα επιχειρήματα του Γοργία, ο Πλάτων διερευνά τους όρους που επιτρέπουν τη θεμελίωση του λόγου της πειθούς. Στο τρίτο κεφάλαιο εξήγησα ότι η θεμελίωση αυτή δεν συνεπάγεται την παραγωγή αληθούς λόγου: ανατρέχοντας στην περίπτωση του εικότος λόγου που προτείνει για το πεδίο της φυσικής ο Τίμαιος, προσπάθησα να δείξω τη σύνδεση ανάμεσα στην αληθοφάνεια και την αλήθεια, σύνδεση που προοικονομείται και καθίσταται δυνατή χάρη στην αναβάθμιση της ρητορικής στον Φαίδρο. Η σύνδεση αυτή, την οποία ο ίδιος ο Πλάτων διεκδικεί ως δική του καινοτομία, είναι ίσως η βασικότερη προκείμενη της ανάγνωσης που ακολούθησα: η άρνησή της οδηγεί το εγχείρημα του Πλάτωνα σε σύμπτωση με το εγχείρημα του αντιπάλου του· αντίθετα, η αποδοχή της επιτρέπει στον Πλάτωνα να εμφανίζεται χωρίς στην πραγματικότητα να είναι όμοιος με τον αντίπαλό του. Αυτή η οικειοποίηση δεν είναι αποτέλεσμα ταχυδακτυλουργικής διαστροφής εκ μέρους του Πλάτωνα, αλλά συνθήκη που πρέπει να ικανοποιήσει προκειμένου να εκμεταλλευτεί την αποτελεσματικότητα της πειθούς, που με τόση βεβαιότητα διακήρυσσε ο Γοργίας.

Η σύνδεση της αληθοφάνειας με την αλήθεια, που καθορίζει τη

δράση της πειθούς στο πολιτικό σύστημα, δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκην την πρόθεση του Πλάτωνα να οδηγήσει τον κάθε πολίτη στο να καταλάβει τους λόγους για τους οποίους καλείται να τηρήσει το νόμο. Στο σημείο αυτό η ανάγνωσή μου διαφοροποιείται από αυτές που έχουν ήδη προταθεί.¹ Στο τέταρτο κεφάλαιο προσπάθησα να δείξω ότι το ενδιαφέρον του Πλάτωνα για την εξασφάλιση της εκούσιας υπακοής των πολιτών αντανακλά την επιθυμία του όχι τόσο να μυήσει τους ίδιους τους πολίτες στην αλήθεια – κάτι τέτοιο θα αντιστοιχούσε περισσότερο σε μια αναχρονιστική καρικατούρα προγράμματος του Διαφωτισμού και πολύ λιγότερο στις αριστοκρατικές αντιλήψεις του ίδιου του Πλάτωνα – όσο να εξασφαλίσει στο πολίτευμα τη μέγιστη δυνατότητα εσωτερικής συνοχής. Εφόσον μάλιστα αυτή η ανάγνωση ευσταθεί, το ότι προτεραιότητα του Πλάτωνα, ως το τέλος της ζωής του, παραμένει το πολίτευμα και όχι ο πολίτης, εξηγεί, επιπλέον, την απουσία ουσιαστικού προβληματισμού σε σχέση με την προσφυγή στη βία, η οποία όπως είδαμε στο έκτο κεφάλαιο, εκφράζεται μέσω της τιμωρίας.

¹Ιδιαίτερα από του Bobonich, ο οποίος στο πλαίσιο της πολεμικής που αναπτύσσει εναντίον της θέσης του Popper, μοιάζει να θεωρεί δεδομένη μια «ανθρωπιστική» διάσταση στη σκέψη του Πλάτωνα, μια διάσταση η οποία οδηγεί τον συγγραφέα των *Νόμων* να προτείνει «αυτό που οφείλεται ή αρμόζει σε ελεύθερα ανθρώπινα όντα» (Bobonich 1991, 366).

Βιβλιογραφία

Η βιβλιογραφία περιλαμβάνει κυρίως τίτλους δημοσιευμάτων στα οποία αναφέρονται οι σημειώσεις.

Α. Πηγές

Στα κείμενα του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και του Αισχύλου χρησιμοποιήσα τις εκδόσεις της Οξφόρδης· στα ιπποκρατικά κείμενα την έκδοση του Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, 10 τόμοι, Παρίσι, 1839-61 (L), με εξαίρεση το *Περί αρχαίας ιητρικής*, στο οποίο ακολούθησα την έκδοση του Heiberg, από τη σειρά του *Corpus Medicorum Graecorum*, I1, Λυψία/Βερολίνο 1927 (CMG). Τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών (συμπεριλαμβανομένου του Σέξτου για την περίπτωση του Γοργία) παρατίθενται κατά την έκδοση του Diels, αναθεωρημένη από τον Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*,⁶ 1951-2 (DK), με εξαίρεση τον [Αριστοτέλη], *Περί Ξενοφάνους, περί Ζήνωνος, περί Γοργίου*, όπου ακολούθησα το κείμενο του Σκουτερόπουλου (βλ. πιο κάτω)· ο Ερμείας κατά την έκδοση του Couvreur, *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, ανατύπωση της έκδοσης του 1901, Hildesheim 1971· ο Ficino κατά την έκδοση του M.J.B. Allen, *Marcilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, Berkeley/Los Angeles/Λονδίνο 1981.

Οι νεοελληνικές μεταφράσεις των αρχαίων κειμένων στις οποίες παραπέμπω αναγράφονται στη βιβλιογραφία, με το όνομα του μεταφραστή.

Β. Μελέτες

ALLEN, R.E., επ. 1965. *Studies in Plato's Metaphysics*. Λονδίνο.

AMUNDSEN, D.W. 1977. «The liability of the physician in classical Greek legal theory and practice». *Journal of the History of Medicine* 32: 172-203.

ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δ.Ζ. 1995. *Αρχαία ελληνική γνωσιοθεωρία. Συμβολή στη διερεύνηση του προβλήματος αντίληψη και γνώση*.³ Αθήνα.

- BELFIORE, E. 1986. «Wine and catharsis of the emotion in Plato's *Laws*». *Classical Quarterly* n.s. 36: 421-37.
- BOBONICH, C. 1991. «Persuasion, compulsion and freedom in Plato's *Laws*». *Classical Quarterly* n.s. 41: 365-88.
- BOYANCÉ, P. 1937. *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*. Παρίσι.
- BUX, G. 1943. «Gorgias und Parmenides». *Hermes* 76: 393-407.
- BUXTON, R.E.A. 1977. «Peitho: Its place in Greek culture and its exploitation in some plays of Aeschylus and Sophocles». Διατριβή, Πανεπιστήμιο Cambridge.
- BUXTON, R.E.A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy*. Cambridge.
- CALOGERO, G. 1957. «Gorgias and the Socratic principle *Nemo sua sponte peccat*». *Journal of Hellenic Studies* 87: 12-17. Ανατυπώθηκε στο επ. Classen 1976, 408-21.
- CARRICK, P. 1985. *Medical Ethics in Antiquity*. Dordrecht.
- CLASSEN, C.J. επ. 1976. *Sophistik*. Darmstadt.
- CLEGG, J.S. 1976. «Plato's vision of chaos». *Classical Quarterly* n.s. 26: 52-61.
- COHN-HAFT, L. 1956. *The Public Physicians of Ancient Greece*. Northampton, Mass.
- COLE, TH. 1991. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Βαλτιμόρη/Λονδίνο.
- COULTER, JAMES A. 1964. «The relation of the *Apology* of Socrates to Gorgias' *Defence of Palamedes* and Plato's critique of Gorgianic rhetoric». *Harvard Studies in Classical Philology* 68: 269-303.
- DERRIDA, J. 1990. *Πλάτωνος Φαρμακεία*. Μτφ. από το γαλλικό Χ.Γ. Λάζος. Αθήνα.
- DETIENNE, M., και J.P. VERNANT. 1993. *Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην αρχαία Ελλάδα*. Μτφ. από το γαλλικό Ι. Παπαδοπούλου. Αθήνα.
- DICKS, D.R. 1970. *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Ithaca, NY.
- DODDS, E.R. 1959. *Plato. Gorgias*. Οξφόρδη.

- DODDS, E.R. 1978. *Οι Έλληνες και το παράλογο*. Μτφ. από το αγγλικό Γ. Γιατρομανωλάκης. Αθήνα.
- DODDS, E.R. 1973. «Plato and the irrational», *The Ancient Concept of Progress*, Οξφόρδη 1973, 106-25 (αναδημοσιευμένο από το *Journal of Hellenic Studies* 67 (1945): 16-25).
- DONINI, P.L. 1988. «Il *Timeo*: Unità del dialogo, verisimiglianza del discorso». *Elenchos* 9: 5-52.
- DOVER, K.J. 1968. *Aristophanes' Clouds*. Οξφόρδη.
- DOVER, K.J. 1975. «The freedom of the intellectual in Greek society». *Talanta* 7: 24-54.
- ΔΡΑΓΩΝΑ-MONAXΟΥ, Μ. 1974. «Αφετηρία για τη χαρτογράφηση μιας αρχαϊκής γνωσιολογίας». *Δευκαλίων* 11: 365-85.
- ΔΡΑΓΩΝΑ-MONAXΟΥ, Μ. 1995. *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία. Ο αγγλόφωνος στοχασμός*. Αθήνα.
- EDELSTEIN, L. 1943. *The Hippocratic Oath*. Βαλτιμόρη.
- FEAVER, DOUGLAS F., και JOHN E. HARE. 1981. «The *Apology* as an inverted parody of rhetoric». *Arethusa* 14: 205-16.
- FERRARI, G.R.F. 1987. *Listening to the Cicadas*. Cambridge.
- FILIPPO, JOSEPH G. DE. 1990. «Plato, *Apology* 29D3-4: A note on the grammar of obedience». *Classical Quarterly* n.s. 40: 546-47.
- FREDE, M. 1987. *Essays in Ancient Philosophy*. Οξφόρδη.
- FREDE, M. 1987α. «The Ancient Empiricists», στο *Essays in Ancient Philosophy*, 243-60.
- FREDE, M. 1987β. «The original notion of cause», στο *Essays in Ancient Philosophy*, 125-50.
- FRIEDLAENDER, P. 1969. *Plato. The Dialogues. Second and Third Periods*. Λονδίνο.
- FRITZ, K. VON, και E. KAMP. 1950. «Introduction», στο *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts*. Νέα Υόρκη/Λονδίνο.
- GADAMER, H.G. 1980. «Idea and reality in Plato's *Timaeus*», στο *Dialogue and Dialectic* (μτφ. από το γερμανικό), New Haven, 156-93.

- GAGARIN, M. 1994. «Probability and persuasion», στο επ. Worthington 1994, 46-68.
- GASTALDI, S. 1984. «Legge e retorica. I proemi delle “Leggi” di Platone». *Quaderni di Storia* 20: 69-109.
- GAUDIN, C. 1970. «Remarques sur la “météorologie” chez Platon». *Revue des Études Anciennes* 72: 332-43.
- GELLRICH, M. 1994. «Socratic magic: Enchantment, irony, and persuasion in Plato's dialogues». *Classical World* 87.4: 275-306.
- GÖRGEMANNS, H. 1960. *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*. Zetemata 25. Μόναχο.
- GROSS, N. 1985. *Amatory Persuasion in Antiquity: Studies in Theory and Practice*. Newark, Del.
- GUTHRIE, W.K.C. 1962-81. *A History of Greek Philosophy*. 6 τόμοι. Cambridge.
- GUTHRIE, W.K.C. 1991α. *Οι Σοφιστές*.² Μτφ. Δαμιανός Τσεκουράκης. Αθήνα.
- GUTHRIE, W.K.C. 1991β. *Ο Σωκράτης*.² Μτφ. Τάσος Νικολαΐδης. Αθήνα.
- HACKFORTH, R. 1952. *Plato's Phaedrus*. Cambridge.
- HADOT, P. 1983. «Physique et poésie dans le *Timée* de Platon». *Revue de Théologie et de Philosophie* 115: 113-33.
- HANKINSON, R.J. 1988. «Science and certainty: The central issues». *Apeiron* 21.2: 1-16.
- HERTER, H. 1976. «The problematic mention of Hippocrates in Plato's *Phaedrus*». *Illinois Classical Studies* 1: 22-42.
- HINKS, D.A.G. 1940. «Tisias and Corax and the invention of rhetoric». *Classical Quarterly* 34: 61-69.
- HORSTMANSHOFF H.F.J. 1990. «The ancient physician: Craftsman or scientist?» *Journal of the History of Medicine* 45: 176-97.
- HUTCHINSON, D.J. 1988. «Doctrines of the mean and the debate concerning skills in the fourth century. Medicine, rhetoric, ethics». *Apeiron* 21.2: 17-52.

- JOLY, R. 1961α. «La question hippocratique et le témoignage du *Phèdre*». *Revue des Études Grecques* 74: 69-92.
- JOLY, R. 1961β. «Platon et la médecine». *Bulletin de l'Association G. Budé* 20: 435-51.
- JOLY, R. 1969. «Esclaves et médecins dans la Grèce antique». *Sudhoffs Archiv* 53: 1-14.
- JOLY, R. 1983. «Platon. *Phèdre* et Hippocrate: vingt ans après», στο *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, επ. F. Lasserre και Ph. Mudry, Γενεύη, 407-21.
- JONES, W.H.S. 1923-31. *Hippocrates*, εκδ. Loeb, 4 τ. (ο τρίτος με τον E.T. Withington). Λονδίνο και Cambridge, Mass.
- JOUANNA J. 1977. «La collection hippocratique et Platon (*Phèdre* 269C-272A)». *Revue des Études Grecques* 90: 15-28.
- JOUANNA J. 1978. «Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon». *Ktèma* 3: 77-91.
- JOUANNA J. 1984. «Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique». *Revue des Études Grecques* 97: 26-44.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι.Ν. 1971. *Πλάτωνος Φαίδρος*.³ Αθήνα.
- ΚΑΛΦΑΣ, Β. 1995. *Πλάτων. Τίμαιος. Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια*. Αθήνα.
- KENNEDY, G. 1959. «The earliest rhetorical handbooks». *American Journal of Philology* 80: 169-78.
- KENNEDY, G. 1963. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, NJ.
- KERFERD, G.B. 1944. «Plato's noble art of sophistry» *Classical Quarterly* 5, 84-90.
- KERFERD, G.B. 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge.
- KERFERD, G.B., επ. 1981. *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden.
- KUCHARSKI, P. 1939. «La "Méthode d' Hippocrate" dans le *Phèdre*». *Revue des Études Grecques* 52: 301-57.
- KUDLIEN, F. 1968α. «Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele». *Clio Medica* 3: 1-20.

- KUDLIEN, F. 1968β. «Early Greek primitive medicine». *Clio Medica* 3: 305-36.
- KUDLIEN, F. 1968γ. «Die Sklaven in der griechischen Medizin der klassischen und hellenistischen Zeit». *Forschungen zur antiken Sklaverei*, Band 2. Wiesbaden.
- KUDLIEN, F. 1974. «Dialektik und Medizin in der Antike». *Medizin-historisches Journal* 9: 187-200.
- KUDLIEN, F. 1986. *Die Stellung des Arztes in der römischen Gesellschaft. Freigeborene Römer, Eingebürgerte, Peregrine, Sklaven, Freigelassene als Ärzte. Forschungen zur antiken Sklaverei*, Band 18. Στουτγάρδη.
- LAIN-ENTRALGO, P. 1958. «Die platonische Rationalisierung der Besprechung (*epode*) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort». *Hermes* 86: 298-323.
- LAIN-ENTRALGO, P. 1962. «Die ärztliche Hilfe im Werk Platons». *Sudhoffs Archiv* 46.3: 205.
- LAIN-ENTRALGO, P. 1970. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity* (μτφ. από το ισπανικό). New Haven.
- LAKS, A. 1988. «Loi et persuasion. Recherches sur la structure de la pensée politique de Platon». Thèse d'Etat, Πανεπιστήμιο Lille.
- LAKS, A. 1990. «Legislation and demiurgy: On the relationship between Plato's *Republic* and *Laws*». *Classical Antiquity* 9.2: 209-29.
- LAKS, A. 1991. «L'utopie législative de Platon». *Revue Philosophique* 4: 417-28.
- LAKS, A. 1995. «D'une cité possible. Sur les *Lois* de Platon». *Le temps philosophique* 1: 11-28.
- LENNOX, J. 1985. «Plato's unnatural teleology», στο *Platonic Investigations*, επ. D. O'Meara, Washington, D.C., 195-218.
- LINFORTH, I.M. 1946. «The corybantic rites in Plato». *University of California Publications in Classical Philology* 13: 121-62.
- LLOYD, G.E.R. 1966. *Polarity and Analogy*. Cambridge.
- LLOYD, G.E.R. 1979. *Magic, Reason and Experience*. Cambridge.

- LLOYD, G.E.R. 1991. *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge.
- LLOYD, G.E.R. 1991α. «Alcmaeon and the early history of dissection», στο *Methods and Problems in Greek Science*, 167-93.
- LLOYD, G.E.R. 1991β. «Experiment in early Greek philosophy and medicine», στο *Methods and Problems in Greek Science*, 70-99.
- LLOYD, G.E.R. 1991γ. «The Hippocratic question», στο *Methods and Problems in Greek Science*, 194-223.
- LLOYD, G.E.R. 1991δ. «Science and morality in Greco-Roman antiquity», στο *Methods and Problems in Greek Science*, 352-71.
- LONIE, I.M. 1985. *The Hippocratic Treatises "On Generation", "On the Nature of the Child", "Diseases IV"*. Ars Medica Abt. II, Band 7. Βερολίνο.
- MACKENZIE, M.M. 1981. *Plato on Punishment*. Λονδίνο.
- MILLER, H.W. 1962. «The aetiology of disease in Plato's *Timaeus*». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*: 175-87.
- MILNE, M.J. 1924. *A Study in Alcidamas and his Relation to Contemporary Sophistic*. Bryn Mawr, PA.
- MIXAΗΛΙΔΗΣ, Σ. 1982. *Εγκυκλοπαίδεια της αρχαίας ελληνικής μουσικής*. Αθήνα.
- MOMIGLIANO, A. 1944. «Sea power in Greek thought». *Classical Review* 58: 1-7.
- MORROW, G.R. 1939. «Plato and Greek slavery». *Mind* 48: 186-201.
- MORROW, G.R. 1941. «Plato and the rule of law». *Philosophical Review* 50: 105-26.
- MORROW, G.R. 1953. «Plato's conception of persuasion». *Philosophical Review* 62: 234-50.
- MORROW, G.R. 1954. «The Demiurge in politics: The *Timaeus* and the *Laws*». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 27: 5-23.
- MORROW, G.R. 1965. «Necessity and persuasion in Plato's *Timaeus*», στο επ. Allen, 1965, 421-38.

- MORROW G.R. 1993. *Plato's Cretan City*. Επανέκδοση της έκδοσης του 1960, με νέο πρόλογο του C.H. Kahn. Princeton, NJ.
- ΜΟΣΚΟΒΗΣ, Β. *Πλάτωνος Νόμοι*. Απόδοση. Αθήνα, χ.χ.
- MOTTE, A. 1981. «Persuasion et violence chez Platon». *L'Antiquité Classique* 50: 562-77.
- MOULINIER, L. 1952. *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*. Παρίσι.
- MOURELATOS, A.P. 1970. *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*. New Haven.
- MOURELATOS, A.P., επ. 1974. *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY.
- ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ε. 1959. *La musique dans l'oeuvre de Platon*. Παρίσι.
- ΜΠΑΛΛΑ, ΧΛ. 1992. «Κοσμική και πολιτική τάξη στον Πλάτωνα: Από το Δημιουργό του *Τίμαιου* στους κυβερνήτες της *Πολιτείας* και του *Πολιτικού*». *Παλίμψηστον* 12: 66-80.
- ΜΠΑΛΛΑ, ΧΛ. 1994. «Από την κοσμολογία στην πολιτική: Όροι της υπακοής στον πλατωνικό νόμο», στο *Πειθαρχία και γνώση*, επ. Γ. Κουζέλης και Ι. Σολομών, Αθήνα, 329-38.
- ΜΠΑΛΛΑ, ΧΛ. «Έκοῦσα πεισθεῖσά τε ὑπεῖκεν». *Δευκαλίων* 15.2 (υπό δημοσίευση).
- MURRAY, J.S. 1988. «Plato on knowledge, persuasion and the art of rhetoric: *Gorgias* 452e-455a». *Ancient Philosophy* 8: 1-10.
- MURRAY, J.S. 1990. «Plato's psychology of rhetoric: *Phaedrus* 270d-272b». *Échos du Monde Classique* 9: 17-26.
- NATALI, C. 1987. «Άδολεσχία, Λεπτολογία and the Philosophers in Athens». *Phronesis* 32/2: 232-41.
- NEXAMAS, A. 1981. «On Parmenides' Three Ways of Inquiry». *Δευκαλίων* 33/34: 97-111 (ελληνική μετάφραση σσ. 113-29).
- NEHAMAS, A., και P. WOODRUFF. 1995. *Plato's Phaedrus*. Indianapolis/Cambridge.

- NOEL, M.-P. 1989. «La persuasion et le sacré chez Gorgias». *Bulletin de l'Association G. Budé* 1: 139-51.
- NUSSBAUM, M.C. 1986. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge.
- O'REAGAN, D.E. 1992. *Rhetoric, Comedy, and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds*. Νέα Υόρκη/Οξφόρδη.
- OSTWALD, M. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley/Los Angeles.
- OWEN, G.E.L. 1968. «Dialectic and eristic in the treatment of the forms», στο *Aristotle on Dialectic*, 103-24.
- OWEN, G.E.L. 1986. «Eleatic questions», στο *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, N.Y., 3-26 (αναδημοσιευμένο από το *Classical Quarterly* n.s. 10 (1960): 84-102).
- PAGE, C. 1991. «The truth about lies in Plato's Republic». *Ancient Philosophy* 11: 1-34.
- PARKER, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Οξφόρδη.
- POPPER, K. 1950. *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato*. Princeton, NJ.
- PORTER, J.I. 1993. «The seductions of Gorgias». *Classical Antiquity* 12: 267-99.
- POTTER, P., G. MALLONEY και J. DESAUTELS, επ. 1987. *La maladie et les maladies dans la collection hippocratique*, Actes du IV colloque international hippocratique. Quebec.
- REINHARDT, K. 1916. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Βόννη.
- ROBIN, L. 1933. *Platon: Phèdre*. Παρίσι.
- ROBINSON, T.M. 1970. *Plato's Psychology*. Τορόντο/Buffalo.
- ROMILLY, J. DE. 1975. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge, Mass./Λονδίνο.

- ROMILLY, J. DE . 1994. *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*. Μτφ. από το γαλλικό Φ. Κακριδής. Αθήνα.
- ROSENMEYER, T.S. 1955. «Gorgias, Aeschylus, and *apate*». *American Journal of Philology* 76: 225-60.
- RUNIA, D.T. 1989. «Plato, *Timaeus* 30B6-C1». *Elenchos* 10.2: 435-43.
- RUNIA, D.T. 1992. «The language of excellence in Plato's *Timaeus* and later Platonism», στο *Platonism in Late Antiquity*, επ. S. Gersh και Ch. Kannengiesser, Notre Dame, Indiana, 11-37.
- RUTHERFORD, R.B. 1988. «Plato and Lit.Crit». *Phronesis* 33.2: 216-24.
- SAUNDERS, T.J. 1973. «Penology and eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*». *Classical Quarterly* n.s. 23: 232-44.
- SAUNDERS, T.J. 1991. *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Οξφόρδη.
- SCHUHL, P.M. 1946. «Platon et l'activité politique de l'Académie». *Revue des Études Grecques* 59: 46-53.
- SEGAL, C.P. 1962. «Gorgias and the psychology of the logos». *Harvard Studies in Classical Philology* 66: 99-155.
- ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ν.Μ. 1991. *Η αρχαία Σοφιστική*. Αθήνα.
- SMITH, J. E. 1985. «Plato's myths as "likely accounts," worthy of belief». *Apeiron* 19: 24-42.
- SMITH, J. E. 1986. «Plato's use of myth in the education of the philosophic man». *Phoenix* 40: 20-34.
- SMITH, W.D. 1979. *The Hippocratic Tradition*. Ithaca, NY/Λονδίνο.
- SMITH, W.D. 1989. «Notes on ancient medical historiography». *Bulletin of the History of Medicine* 63: 73-109.
- STADEN, H. VON. 1987. «Incurability and Hopelessness: The *Hippocratic Corpus*», στο επ. P. Potter, G. Malloney και J. Desautels, 75-112.
- ΣΥΚΟΥΤΡΗΣ, Ι. 1982. *Πλάτωνος Συμπόσιον*.⁷ Αθήνα.
- ΣΥΝΟΔΙΝΟΥ, Κ. 1981. *Ἔοικα-εἰκός και συγγενικά από τον Όμηρο ως τον Αριστοφάνη*. Ιωάννινα.

- TARRANT, H.A.S. 1990. «Myth as a tool of persuasion in Plato». *Antichthon* 24.19: 19-31.
- ΓΑΤΑΚΗΣ, Β. Πλάτων. Πρωταγόρας. Αθήνα, χ.χ.
- TZABAPAS, Γ. 1980. *Το ποίημα του Παρμενίδη*. Αθήνα.
- TRACY, T.J. 1969. *Physiological Theory and the Doctrine of Mean in Plato and Aristotle*. Χάγη/ Παρίσι.
- TSEKOURAKIS, D. 1991/1993. «Plato's *Phaedrus* and the holistic viewpoint in Hippocrates' therapeutics». *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 38: 162-73.
- ΤΣΕΚΟΥΡΑΚΗΣ, Δ. 1994. *Ιπποκράτης. Περί αρχαίας ιητρικής*. Θεσσαλονίκη.
- VERDENIUS, W.J. 1942. *Parmenides*. Groningen.
- VERDENIUS, W.J. 1981. «Gorgias' doctrine of deception», στο επ., G.B. Kerferd, 116-27.
- VERSENYI, L. 1961. «The Cretan Plato». *Review of Metaphysics* 15: 647-80.
- VICKERS, B. 1993. *In Defence of Rhetoric*. Οξφόρδη.
- VIDAL-NAQUET, P. 1983. *Ο μαύρος κυνηγός*. Μτφ. από το γαλλικό Γ. Ανδρεάδης και Π. Ρηγοπούλου. Αθήνα.
- VIDAL-NAQUET, P. 1983α. «Αθήνα και Ατλαντίδα», στο *Ο μαύρος κυνηγός*, 354-81.
- VIDAL-NAQUET, P. 1983β. «Μελέτη μιας αμφισημίας: Οι τεχνίτες στην πλατωνική πόλη», στο *Ο μαύρος κυνηγός*, 305-33.
- VLASTOS, G. 1975. *Plato's Universe*. Seattle.
- VLASTOS, G. 1994. «Η δουλεία στη σκέψη του Πλάτωνα», στο *Πλατωνικές μελέτες* (μτφ. από το αγγλικό Ι. Αρζόγλου), Αθήνα, 220-42.
- VRIES, G. W. DE. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam.
- WALSH, G.B. 1984. *The Varieties of Enchantment: Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry*. Chapel Hill.
- WEST, M.L. 1992. *Ancient Greek Music*. Οξφόρδη.

- WILCOX, S. 1942. «The scope of early rhetorical instruction». *Harvard Studies in Classical Philology* 53: 121-55.
- WORTHINGTON, I., επ. 1994. *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Λονδίνο/Νέα Υόρκη.
- YUNIS, H. 1988. *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*. Göttingen.
- YUNIS, H. 1990. «Rhetoric as instruction: A response to Vickers on rhetoric in the *Laws*». *Philosophy & Rhetoric* 23: 125-35.
- YUNIS, H. 1994. Review of *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology* by Trevor Saunders. *Ancient Philosophy* 14: 168-73.
- ZEMBATY, J. 1988. «Plato's *Republic* and Greek morality on lying». *Journal of the History of Philosophy* 26.4: 517-45.